

جامعة محمد خيضر بسكرة
كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية
قسم العلوم الاجتماعية

مذكرة ماستر

الميدان : العلوم الاجتماعية
الفرع: فلسفة
التخصص: فلسفة عامة

إعداد الطالبة:
طوارف حنان

يوم: 2022/06/27

التطبيقات المنهجية عند محمد أركون
" التفكيكية انموذجا "

لجنة المناقشة:

حيدوسي الوردي	أ. مح	جامعة بسكرة	رئيسا
بن قدور حورية	أ. د	جامعة بسكرة	مشرفا ومقررا
قدور رشيد	أ. مح	جامعة بسكرة	مناقشا

السنة الجامعية:2021 – 2022

بســـم الله الرحـــمن الرحــيم

(وقُلْ رَبِي زِدّنــي عِلْمَا)

اللهم علمني ما ينفعني وانفعني بما علمتني.

إهــداء

إلى من علمني الكفاح لأجل النجاح إلى السند الذي لا يميل إن اتكأت عليه "**أبــي**"

إلى من تمتماتها أنجتني من شرور الحياة نبع الحنان "**أمــي**"

إلى من آثروني على انفسهم إلىمن رؤيتهم تسر خاطري

"**إخوتي**" و"**أخواتي**"

كُلُ باسمه خاصة آخر العنقود(**حجو** و**أماني**)

إلى الشموعالتيتنيرحياتي أبناء إخوتي وأخواتي: ابراهيم الخليل، ماهر

محمد ادريس، محسن جابر، أمجد، أمين،إحسان، مرام، نور، أميمة، أنفال.

إلى من شققت معهم درب العلم صديقاتي: جميلة، جهاد، صبرينة، خديجة.

إلى روح من سرقته منا الحياة ومحب العلم "**خالي**"

وإلى كل من اسمه بالقلب موجود

أهـدي ثمرة جهدي

شكــر وعرفـان

الشكر والحمد لله الذي بحمده تتم الصالحات على توفيقه لي في إتمام هذا العمل

والشكر الموصول للأستاذة المشرفة" **الدكتورة بن قدور حورية**"

التي لم تبخل علينا بتوجيهاتها وعلى حسن المعاملة.

كما أشكر الأستاذ "**زيان**" على مساعدته لي في إنجاز هذا العمل

وكذلك كل الشكر إلى أعضاء اللجنة المناقشة.

ولاأنسى كذلك زوج أختي "**عبد الحليم**" الذي ساعدني في إنجاز هذه المذكرة.

مقـدمـة

يتضمن الفكر العربي المعاصر العديد من الآراء والمشاريع التي عرضها بعض المفكرين العرب والتي تحمل على عاتقها مهمة التصدي لهذا التخلف الفكري الموروث، ومحاولة النهوض به وإعادة إحياءه عن طريق تفكيك مكوناته وقراءة نصوصه بطريقة جديدة وإدخاله في أطر التفكير المنهجي والنقد الإبستمولوجي.

فهناك العديد من المفكرين العرب الذين سعوا جاهدين الى تغيير الفكر العربي الإسلامي وذلك من أجل الانفتاح ومواكبة الحداثة وهذا بإدخال مناهج غربية جديدة رأوا أن لها القدرة على إعادة تحديث الفكر العربي الإسلامي وتجديده للخروج من دائرة التفكير المنغلق والأفكار السائدة آنذاك، ولعل من أهم وأبرز هؤلاء المفكرين نجد المفكر العربي الجزائري "محمد أركون" الذي كان من السباقين (من بين أصحاب المشاريع العربية)في قراءة التراث العربي الإسلامي قراءة حديثة ومنهجية معتمدا على حقل معرفي يطلق عليه "الإسلاميات التطبيقية" ويقصد به دراسة الإسلام في مراحله التاريخية المختلفة من خلال تطبيق منهجيات العلوم الإنسانية ومصطلحاتها، والمشروع الا ركوني في الإجمال يستهدف نقد العقل الإسلامي وإعادة قراءة التراث الإسلامي مستعملا في هذه الدراسة المنهج التفكيكي كأساس للقراءة النقدية وفق آليات فكرية تغوص وتحفر في أعماق التراث وتراكماته الممتدة طيلة15قرن.

فقد سعى أركون إلى تفكيك كل ما وجده في التراث الإسلامي من أفكار وعادات وتقاليد وحتى النص الديني لم يسلم من هذا التفكيك فقد طاله النقد كأي نص من النصوص،

ومن خلال هذا الطرح ونظرا لأهميته حاولنا الإجابة عن الإشكالية التالية:كيف طبق أركون المنهجية التفكيكية في قراءة وفهم التراث الإسلامي؟ وفيما تتمثل هذه المنهجية ؟ وللإجابة على هذا الإشكال إتبعنا المنهج التحليلي الذي ساعدنا في فهم طريقة التفكيك التي طبقها أركون على التراث الإسلامي، كما ساعدنا في عرض نقد أركون للنص الديني وتحليله لسور القرآن.

أما فيما يخص الأسباب التي جعلت هذا البحث محط أنظارنا فهناك أسباب موضوعية وأسباب ذاتية بالنسبة للسبب الذاتي هو: فضولنا للتعرف على أحد أعلام الفكر العربي المعاصر خاصة وأنه جزائري وما شد انتباهي له أيضا جرأته في المساس بالنص الديني أما السبب الموضوعي فهو أننا مازلنا بحاجة لمثل هذه الدراسات خاصة تلك التي يكتنفها الغموض وتمثل الفكر العربي في العالم الغربي مثل "مشروع أركون هذا".

ولدراسة هذا الموضوع قسمنا بحثنا إلى: مقدمة حاولنا فيها الإلمام ببعض الأفكار لما سنقدمه في البحث مع طرح الإشكال، موضحين كذلك أسباب اختيارنا للبحث والمنهج المتبع، واعتمدنا ثلاثة فصول:الفصل الأول بعنوان الأصول الفلسفية للتفكيكية يتضمن مبحثين فالمبحث الأول بعنوان الأسس الفلسفية للمنهج التفكيكي وأخذنا جاك دريدا كأهم مؤسسيها في المطلب الأول وأما المطلب الثاني فبعنوان أسس التفكيك أما المبحث الثاني فتحت عنوان ملامح ظهور التفكيكية لدى أركون موضحين فيه المنهج التفكيكي لديه وانطلاقة مشروعه من التفكيكية وبالنسبة للمبحث الثالث فمعنون بالمفاهيم المرتبطة بالإسلاميات التطبيقية، أخذنا فيه بعض المصطلحات التي لها علاقة بالإسلاميات التطبيقية

وقمنا بشرحها، أما الفصل الثاني فكان بعنوان تطبيقات أركون المنهجية في فهم التراث الإسلامي وتضمن مبحثين المبحث الأول عنونته بالقراءة التاريخية الانثروبولوجية بحيث وضعت كل قراءة في مطلب وعملت على دراستها، أما المبحث الثاني فباسم القراءة السيميائية الألسنية وضعت كذلك كل قراءة في مطلب وقمت بتحليلها أيضا، أما فيما يخص الفصل الثالث فقد عنون مشروع أركون بين الرفض والقبول واحتوى على مبحثين الأول بعنوان نظرة نقدية لقراءة أركون لبعض السور وأخذت الانتقادات الموجهة له في قراءته لسورتي الكهف والفاتحة ، أما المبحث الثاني فكان بعنوان الفكر الأركوني تحت ميزان النقد وهذا لأني عرضت في المطلب الأول الأخطاء العلمية والمنهجية الموجودة في أعماله كما عرضت المؤيدين والمعارضين له في المطلب الثاني أما الخاتمة فقد حاولنا أن نضع فيها ما استنتجناه واستخلصناه من خلال الدراسة والتحليل لهذا الموضوع.

وككل بحث أكاديمي فقد واجهتنا بعض الصعوبات والمشاكل لعل أهمها: صعوبة التعامل مع مصادر أركون كذلك تنوع الألفاظ والمصطلحات الحديثة الأركونية مما صعب علينا فهم فكره المعقد وهذا تطلب منا جهد مضاعف، إلا أننا استطعنا الإحاطة بالموضوع والإلمام به وهذا بفضل الله سبحانه وتعالى.

الفصل الأول:

الأصول الفلسفية للتفكيكية

ارتبط ظهور التفكيكية بجاك دريدا فهو من الفلاسفة الذين أرادو تكسير الأنساق الميتافيزيقية منطلقا من سياق علمي حدده ببنوية "دي سوسير" وذلك بوضع اللسانيات كركيزة لنقد الميتافيزيقا"[1]،بحيث كان هدفه من هذا المنهج إحداث ثورة فكرية، فما أراده دريدا إزالة الغموض عن النصوص وتفكيكها، من خلال هذا المنهج الذي أقامه دريدا أراد أركون السير وفق هذا التوجه فكان هو الآخر يهدف إلى تفكيك التراث الإسلامي وإعادة دراسته من جديد، فتكاد لاتخلو كتابات أركون وأطروحاته من هذا المنهج الذي أراد من خلاله تغيير التراث الإسلامي وفهم نصوصه وتمحيصه بإخضاعه الى منهج نقدي صارم، فأتى بمايسمى بالإسلاميات التطبيقية لإعادة دراسة هذا التراث بطريقة أخرى ولأجل مسايرة الحداثة واللحاق بها.وفي هذا السياق يتبادر الى أذهاننا طرح التساؤل التالي: ماهي أصول المنهجية التفكيكية؟ وكيف اعتمدها أركون؟

[1]يورغن ها برما س، القول الفلسفي للحداثة، تر فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، 1955، دمشق ، ص259.

المبحث الأول: الأسس الفلسفية للمنهج التفكيكي

المطلب الأول :معنى التفكيك عند جاك دريدا

"يعتبر الناقد الفرنسي "جاك دريداَ"(1930/2004)jack derridaمن المؤسسين الأوائل لأهرامات النقد التفكيكي، والتفكيكية هي بحث أبدي في النسق الداخلي للنص، وخلخلة وتفكيك لكل المعاني التي تستمد منشأها من اللوغوس وبالخصوص معنى حقيقي"[1]،هذا يعني أن دريدا من أهم مؤسسي التفكيكية التي يقصد بها خلخلة المعاني الثابتة واللعب الحرللكلمات أي تقسم وتجزء النص إلى أجزاء متعددة لتعرف معناها الحقيقي أو الخفي ثم نقوم بصياغتها بطريقة آخر ى ومختلفة.

"في البداية لابد من الإقرار بأن دريدا ليس الصديق الأمثل للتعريفات أو التحديدات ففي إحدى رسائله"رسالة إلى صديق ياباني في1985م"يؤكد ويصرح دريدا على أنه من غير الممكن تعريف التفكيك deconstructionأو تقديم تعريف شامل له فهودائما يبقى تعريفا ناقص المصداقية حيث نجده يعتبر أن أي تعريف وتحديد لمفهوم لتفكيك سيجد نفسه يخوض تجربة التفكيك"[2]. إن التفكيك لفظة لا نستطيع تحديد مفهومها أو ضبط تعريف لها لأننا إذا قمنا بهذا نجد أنفسنا نقوم بتفكيك في حد ذاته.

---

[1]عايدة العيور ، معجم المصطلحات النقدية للنقد مابعد البنيوي الجزائري ،مذكرة لنيل شهادة الماستر،2015/2014 جامعة محمد الصديق بن يحي، الجزائر، ص50.

[2]جان غرادان،المنعرج الهيرومنطيقي للفيمونولوجيا، تر عمر مهبل، الدار العربية للعلوم ،دط،ص163.

فجاك دريدا استعمل مصطلح التفكيك لأول مرة في كتابه "علم الكتابة" (الغراماتولوجيا) متأثرا في ذلك بمصطلح التفكيك لدى مارتن هايدغر الذي شغله في كتابه" الكينونة والزمان"[1]، فلقد استعار دريدا مصطلح التفكيك من عند "هايدغر"وهذا بعد تأثره بهذا المفهوم.

فالتفكيك لدى دريدا لايحمل معنى سلبي(الهدم والتخريب)ولكنها تحمل عنده معنى إيجابي بالمفهوم الهايدغري حيث ترد إلى إعادة البناء والتركيب وتصحيح المفاهيم وتقويض المقولات المركزية ولذلك يمكن القول بأن التفكيك في فلسفة دريد لايراد بها تشريح النص، أو تحديد بناياته فقط واستخلاص القواعد المتحكمة في توليده وإنما التفكيك الدريدي عبارة عن تشريح النصوص من أجل هدم المقولات الثابتة وتقويض البنيات الثنائية والتشكيك في فعاليتها الفلسفية الإجرائية"[2].أي أن التفكيك لدى دريدا لايقصد به التخريب والهدم بل يسعى به إلى إعادة صياغة وتصحيح المفاهيم وإعادة تركيبها.

كما ورد عن "جوزيت راي دوبوف "في قاموسها السيميائي"فعل التفكيك (déconstruction)عند دريدا بمعنى فك أو تقويض (défaire)بناء إيديولوجي موروث اعتمادا على التحليل السيميولوجي"[3].

---

[1]جميل حمداوي، نظريات النقد الأدبي في مرحلة ما بعد الحداثة ،مكتبة المثقف،شبكة الالوقة،ط1، 2015ص ص3122.

[2]المرجع نفسه، صفحة نفسها.

[3]حنان حطاب ،إشكالية الإختلاف في تفكيكية جاك دريدا، مذكرة لنيل شهادة الماجستير، 2011/2010، جامعة أم البواقي، الجزائر، ص17.

ومصطلح التفكيك لدى دريدا يعبر عن فعل الفك وفك بنية وزعزعة أسسها بهدف العودة إلى الحركة الأصلية للاختلاف وهذا هوما أشرنا إليه بأن التفكيك يهدف إلى اكتشاف الاختلافات وإعادة البناء بنمط مختلف جديد أصلي"[1].

فالتفكيك عند دريدا هو تفيكيك وحدة ثابتة إلى عناصرها ووحداتها المؤسسة لها عناصرها ووحداتها المؤسسة لها لمعرفة بنيتها ولمراقبة وظيفتها وهو كذلك يزيح مركزية توزع المراكز ويقتضي ويستلزم التعدد والتشتت"[2].

كما أن جاك دريدا يؤكد على صعوبة تحديد مفهوم للتفكيك فهو يقر بصعوبة تحديد المفردة وترجمتها لأن كل المفهومات التحديدية التي يمكن أن يترجم ويعرف بها التفكيك كلها خاضعة للتفكيك وقابلة له وكلمة التفكيك لا تستمد قيمتها إلا في سياق معين"[3].

إلا أن مفردة (déconstruction)تدل في اللغة الفرنسية على الهدم لدى نيتشه بدل هيدغر لذلك استبعدها دريدا ،ثم بدأ دريدا بالبحث عما إذا كانت هذه مفردة التفكيك (déconstruction)فرنسية حقا فوجدها في قاموس ليتريه (léttre)وكانت مؤدياتها النحوية واللغوية والبلاغية مربوطة فيها بأداء مكائني"[4].

---

[1]مجدي عبد الحافظ ،جاك دريدا بين مشوار الحياة والتفكيك ،ضمن مجلة أوراق فلسفية ، ص ص5051

[2]شوقي الزين محمد، تأويلات وتفكيكات في الفكر العربي المعاصر ،المركز القافي العربي، ط1، 2002،بيروت، ص207.

[3]جاك دريدا، استراتيجية تفكيك الميتافيزيقا ،تر عزالدين الخطابي ، إفريقيا الشرق ،دط،2013،المغرب، ص6 .

[4]جاك دريدا ،الكتابة والاختلاف، تر كاظم جهاد، دار توبقال، ط2، 2000 ،المغرب،ص58.

ويقول دريدا بأنه لم ولن يتخلى عن كلمة التفكيك لأنها تنطوي على ضرورة الذاكرة وإعادة ربط الصلة وتجميع تاريخ الفلسفة الي نقيم فيه دون تفكير في التخلي عنه، دريدا يشير بأنه ميز بين مصطلحين، مصطلح الإغلاق والنهاية لأن الأمر يتعلق بتعيين إغلاق في التاريخ وليس المقصود إغلاق الميتافيزيقا فالحديث عن إغلاق التاريخ لايعني نهاية فالتفكيك إذن يقف بين الإغلاق والنهاية ضمن إعادة تأكيد الشأن الفلسفي ولكن باعتبارها انفتاحا للسؤال على الفلسفة . ويعطينا دريدا تعريف آخر حيث يقول "التفكيك هو قبل كل شيء دلالة و احترام وحب"[1].

إن كلمة التفكيك حسب دريدا شأنها شأن كلمة أخرى لا تستمد قيمتها إلا من إدراجها في سلسلة من البدائل الممكنة فهذه المفردة لا تتمتع بقيمة إلا في سياق معين تحل فيه محل كلمات آخرى أو ستسمح لكلمات أخرى بأن تحددها"[2]، ويقصد دريدا هنا بأن كلمة التفكيك ليس لها قيمة إلا إذا وجدت في سياق محدد واستعملت بدلا لكلمات أخرى.

ويؤكد دريدا على أن التفكيك حتى لو ظل تجربة المستحيل ليس واحد إن كان موجودا كما اعتقد أنه من الواجب أن نقول دائما وبحسب جهة الممكن غير القابلة للاختزال إنه ممكن الممكن المستحيل إذ يوجد أكثر من تفكيك واحد ، وهو يتكلم أكثر من لغة هذا هو قدره ومنذ البداية كان واضحا أن التفكيكات ينبغي أن تقال بصيغة الجمع كل لحظة من

---

[1] أعشرين منير ، قيم الحداثة عند جاك دريدا،مذكرة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة، 2016/2015، جامعة وهران2، الجزائر ص57.

[2]جاك دريد ،الكتابة والاختلاف، مصدر سابق، ص ص 62 63.

هذه التجربة ترتبط بأشكال من الفرادة وعلى الخصوص أشكال اللغة المتفردة وطبعا سرعان مادارت مسألة التفكيكات حول ما يسمى بطريقة ملغزة اللغة المتفردة ورهاناتها"[1].

المطلب الثاني: أسس التفكيك

يحاول جاك دريدا أن يقدم أسسا ومرتكزات لفكرة التفكيك وتتمثل في :

الاختلاف (la difference):ومن دلالته المعجمية تنبئ بهضم فيه دلالات مجموعة من المفردات فثمة "to differ"ويدل على المغايرة وعدم التشابه في الشكل و"to defer" وهي مفردة لاتينية توحي بالتشتت والتفرق و"to difer"ويدل على التأجيل و التأخير والإرجاع والتعويق"[2]،ينزع دريدا في هذا إلى صنع وإبتكار كلمة جديدة في اللغة الفرنسية لم يستبقها لا من المعاجم ولا من القواميس، بل ركبها بنفسه حينما أدخل على كلمة (difference) بدل حرف ال" e"حرف ال"a" لتصبح الكلمة بعد اصطناعها تصبح "differance"[3].

علم الكتابة (نقد التمركز الصوتي):إن هذا المصطلح المصدر بالكلمة الإغريقية grama يدل في الأصل على "الحرف" "lettre" تناقلتها اللغات اللاتينية ومنها الفرنسية التي دخلتها في نهايات القرن 18م بشكل (gramme) وصارت من لواحق كثيرة من كلماتها (برقيةtèlègramme)(كتابة مشفرة crybto gramme) وحتى نضيف إليها

[1] جاك دريدا، لغات وتفكيكاتفي الثقافة العربية، تر عبدالكريم الشرقاوي، دار توبال للنشر،ط1، 1998 ،المغرب، ص193.

[2] محمد شوقي الزين، جاك دريدا ما الآن؟ماذا عن غد؟ الحدث التفكيك الخطاب،دار الفارابي ،ط1، 2011، لبنان، ص47.

[3] المرجع نفسه، صفحة نفسها.

اللاحقة (logie) الدالة على معنى العلم "science"تصبح الدلالة الحرفية للكلمة (grammatologie) هي علم الكتابة"[1].

ويلاحظ على كتاب دريدا المذكور إ هتما مه بالكتابة وعدم تطرقه للنحو grammaire الذي يبدو أنه أوحى للبعض بترجمة الكتابة (بالنحوية) انطلاقا من هذا الكتاب اهتم دريدا بالكتابة باعتبارها تمثل عدمية الصوت وانفجار السكون، وتدفق الدلالات وشظي المعاني"[2].

ويستطرد الدكتور عبدالله الغذامي مبينا كيفية عمل "الغراموتولوجيا " في برنامج دريدا مشيرا إلى أن الأثر هو أحد نتاجاتها الأساسية ، حيث تتصدر الإشارة الجملة وتبرز القيمة الأولى هنا وتتجاوز حالتها القديمة من كونها حدثا ثانويا يأتي بعد النطق وليس له وظيفة إلا أن يدل عل النطق ويحيل إليه. إن الكتابة تتجاوز هذه الحالة لتلغي النطق وتحل محله وبذلك تدخل الكتابة في محاورة مع اللغة فتظهر سابقة على اللغة ومتجاوزة لها وثم فهي تستوعب اللغة فتأتي كخلفية لها بلا من كونها إفصاحا ثانويا متأخرا"[3].

---

[1]حنان حطاب، إشكالية الإختلاف في تفكيكية جاك دريدا، مرجع سابق، ص83.

[2]المرجع نفسه، صفحة نفسها.

[3]عبد الله إبراهيم وآخرون، معرفة الآخر(مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة)،المركز الثقافي العربي، ط2، 1996،الدار البيضاء، ص133.

كما قام جاك دريدا بالإشارة إلى مصطلح grammatologie في حديثه عن الكتابة ليقصد بها دراسة الحروف الأبجدية والتقطيع اللفظي والقراءة والكتابة وبعدها أشار إلى أن اللفظ أستعمل من طرف (G;GELLB)"[1].

التشتيت و الانتشار(dissémissation):يقيم دريدا للتفكيكية صرحا متكاملا اعتمد على مصطلحات تؤسس لكل الآليات التي عمل بها في إستراتيجيته هذه .إذ نجده يجترح مصطلحا آخر بين مدى تناسل المعنى و إ نتشاره في النص"[2].

وبوقفة مع ضبط لهذا المصطلح ، يذهب محمد العناني في معجمه إلى الانتشار ، النشر التناشر(disémination) مصطلح مستمد من كتابات دريدا ، ويعني مقدرة المعاني على الانتشار إلى مالا نهاية ،فهو بذور معان تتوالد إلى الأبد. من خلال هذا التعريف يمكن لخاصية الانتشار أن تداول هذا التكاثر المتناثر ليس شيئا يستطيع المرء إمساكه، والسيطرة عليه وإنما يوحي باللعب الحر (free play) الذي لا يتصف بقواعد تحدد هذه الحرية ، وبهذا يؤسس دريدا لصرح لا متناه من المعنى والدلالة ، واللاتقيد في التدليل من خلال هذا المصطلح"[3].

الحضور والغياب: ومثلما استأثرت فكرة الحضور اهتمام الفلاسفة القدامى اهتم دريدا بنقيضها وهو الغياب، هذا المعطى الذي يعتبر تتويجا نقديا للمعطيات السابقة وهو الثمرة

---

[1] Jacques derrida;lagrammatogie;lesedition;de minuit;1967paris;p13

[2] محمد شوقي الزين،جاك دريدا ماالآن؟ماذاعن غد؟الحدث التفكيك الخطاب،، مرجع سابق ، ص ص50 51.

[3] المرجع نفسه، صفحة نفسها.

المعرفية للتفكيك والهوية المحددة له ذلك أن ثنائية الحضور والغياب تمثل أفقا مفتوحا تنشط فيه الاختلافات،"[1] فمقولة الاختلاف وما تحويها من مفاهيم (الإرجاء والتأجيل)ترتبط ارتباطا وثيقا بما نسميه "الحضور والغياب" فكل ما لايمكن وصفه بالحضور والوجود النهائي هو في حقيقته مؤجل (مرجأ)غائب ليصبح هذا الربط البسيط بين فكرة تأجيل الإحالة وبين الغياب هو ماتحققه العلامة اللغوية في الوقت نفسه الذي تظهر فيه (الشيء)(الحضور) تظل هي الخلفية البسيطة والدائمة التي يمكن في ضوئها تفسير الشطحات اللغوية والفلسفية"[2].

---

[1] حنان حطاب، إشكالية الإختلاف في تفكيكية جاك دريدا، مرجع سابق، ص88.

[2] المرجع نفسه،صفحة نفسها.

المبحث الثاني :ملامح ظهور التفكيكية لدى أركون

المطلب الأول: منهج التفكيك عند أركون

يلجأ أركون في أماكن عديدة أخرى إلى تعداد المسلمات التي تنظم الاعتقاد الإسلامي وتتحكم به، ونفهم من ذلك أن شرط انفتاح الفكر العربي الإسلامي على العقلانية الحديثة لا يمكن أن يتم بشكل فعلي ودائم وناجح إلا بتفكيك مفهوم الدوغمائية و مفهوم الأرثوذكسية الخاصين بتراثه هو بالذات"[1].

يرى مفكرنا أن التفكيك لمفهومي الدوغمائية والأرثوذكسية ضروري ليصبح العالم العربي منفتح ومواكب للحداثة. فلقد قام أركون بتحليل مفهوم الأرثوذكسية في الإسلام وكيفية نشوئها وتشكلها و اشتغالها في التاريخ عبر القرون ثم بين كيف أنها لا تزال تحول حتى الآن دون فتح الأضابير التاريخية وتجديد الفكر بشكل جذري في المجال العربي الإسلامي"[2].

ومادام "المؤمن" سجين نظام الإيمان/واللاايمان الأرثوذكسي هذا، مادام سجين المقولات الثيولوجية القروسطية ، مادام غير قادر على فتح ثغرة أو كوة على الخارج أي على العقلانية العلمية والفكر التاريخي فسوف يبقى يراوح في مكانه ونراوح نحن معهأيضا

---

[1] محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية ،تر هاشم صالح ، مركز الإنماء القومي، ط2، 1996، بيروت ، ص9.

[2] المصدر نفسه، ص ص 76 76.

في مكاننا .....لكن ذلك لن يتم بشكل جيد وموثوق قبل الدخول في التفاصيل أي في مرحلة تفكيك استكشافية داخلية للتراث لم يسبق لها مثيل"[1].

لكن ماهي هذه المنهجية التفكيكية التي يدعو إليها ويطبقها من أجل استكشاف شتى مستويات التراث وزحزحة إشكالياته الأساسية عن مسارها التقليدي المألوف؟ لقد آن الآوان وقد وصلنا بالحديث إلى هذه النقطة لكي نقدم عنها فكرة موجزة وبسيطة"[2].

إن على المؤرخ أن يقوم بعمل الاركيولوجي من إزاحة الركام ، واكتشاف الطبقات العميقة للحقيقة التاريخية أو الواقع التاريخي. يعني التفكيك أيضا تعرية آليات الفكر الذي ولد النظريات المختلفة، والتشكيلات الإيديولوجية المتنوعة والتركيبة الخيالية والأنظمة الإيمانية والمعرفية، وكل ذلك من أجل نزع البداهة عنها وتبيان منشئها وتاريخيتها وبالتالي نسبيتها"[3].أي أن التفكيك يقوم بالحفر في آليات الفكر لكي يزيل عنها الغموض وكل ما هو مبهم وغير واضح .

هكذا نجد إذن أن التفكيك يتمثل (كما أثرنا سابقا) في إ كتشاف الأجزاء المخفية أو المطموسة من خطاب ما أو من نصب أثري أو من أي عمل أو أثر ثقافي . ثم نقوم بعد ذلك بفرز هذه الأجزاء المخفية بعد نبشها ونشرها على طاولة التحليل لمعرفة كيف تمارس دورها ضمن البنية العامة للفكر، وبالتالي معرفة نقاطها الضعيفة و القوية، الصالحة

[1]محمد أركون،الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص9.
[2]المصدر نفسه،ص10.
[3]المصدر نفسه، صفحة نفسها.

والطالحة"[1].يرى أركون أن دور التفكيك يتمثل في معرفة كل ما هو مخفي في التراث وبعدها القيام بعملية التحليل لمعرفة نقاط الضعف والقوة.

إن الهدف الأقصى للتفكيك يتمثل بإتاحة معرفة أفضل للظواهر البشرية و الاجتماعية والتاريخية ومعرفة كيف تشكلت وأنبتت كما أنه يقوم بوظيفة تحريرية وتطهيرية مؤكدة"[2].

إن تفكيك المناخ الفكري للمعتزلة مثلا وخصومهم الحنابلة يتيح لنا أن نتوصل إلى المستوى العميق أو الأرضية التحتية للمسلمات والفرضيات المشتركة التي كانوا يستخدمونها في محاجاتهم ، كما يتيح لنا معرفة الأسباب الحقيقية للتمايز والاختلاف فيما بينهم على مستوى الأعمال السطحية والظاهرية"[3].

نلاحظ أن أركون يركز في نقده وتفكيكه على الخطاب الإسلامي أصولا وفروعا في كل مستوياته، وأيضا يركز أركون على الاستشراق الغربي، كما نجد العديد من المدافعين عن التفكيك لدى أركون" فإن التفكيك يخدم التوحيد.......بل إن القراءة التفكيكية قد تميط اللثام عن السمات المشتركة لكل العقائد"[4].

يرى أركون بأن التفكيك ليس تلك المنهجية النظرية الغربية التي ينقلها إلى الفكر العربي بل هي آلية يوظفها لهدف يسعى اليه في التعامل مع التراث الذي يكرس باسم

---

[1]محمد اركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية مصدر سابق ، ص10.

[2]المصدر نفسه، صفحة نفسها.

[3]المصدر نفسه،صفحة نفسها.

[4]علي حرب، النص والحقيقة،المركز الثقافي العربي،ط4، 2005، المغرب،ص75.

الوحدة والهوية مشكلات حياتنا، فالتفكيك لدى أركون يسعى إلى استنطاق الحقيقة عن بداهته، حيث يقول" كيف يمكننا التحدث عن التسامح في الوسط الإسلامي؟ لا يمكن للتسامح أن يترسخ إلا بعد تفكيك هذه الهويات الثابتة والجامدة والراسخة منذ عدة قرون"[1].

فعمل أركون يتخطى النزعة التراثية السلفية الإستشراقية للدراسات الإسلامية حيث يقوم على نقد النقد كما يوجد في كتابه نقد العقل الإسلامي حيث لا يتوقف في النقد عند الفروع والنتائج وإنما يعود للأصول فيخضعها للنقد والتفكيك مبينا سير الأحداث في التاريخ"[2].

ومن خلال هذه المنهجية التفكيكية إ ستطاع محمد أ ركون إحداث زحزحات عديدة (déplacements)لا زحزحة واحدة داخل ساحة الفكر الإسلامي وبالتالي الفكر العربي، لقد استطاع خلخلة أسس التقديمات التقليدية والتصورات الرازحة بعناد في كلا الجهتين الإسلامية و الاستشراقية"[3].

أي قام بتغيير كل ما هو ثابت من أفكار وتقاليد، نضرب على ذلك مثلا طريقة تناوله لمسألة العلمنة في الإسلام. هنا نجده يغير من زاوية الرؤية وأسلوب المعالجة لكي يزحزح تلك الفكرة الجامدة والثابتة التي لا تحول ولا تزول والتي تقول بأن الإسلام لا يفصل الروحي

[1] محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فيصل المقال أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ تر هاشم صالح، دار الساقي، د ط، 1993، بيروت، ص35.

[2] أحمد عبد الحليم عطية، ما بعد الحداثة والتفكيك(مقالات فلسفية)، دار الثقافة العربية، ط1، 2008،القاهرة، ص175.

[3] محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص11.

عن الزمني أو الديني عن الدنيوي في حين أن المسيحية قد فعلت ذلك منذ أن أصدرت تلك العبارة الشهيرة (ما لقيصر لقيصر وما لله لله...)"[1].

كما نجد أن أركون يسعى أو يتمنى بأن تكون لديه قاعدة بشرية تفهم وتتقبل ما يقوم به من تفكيك للأمور الثابتة غير قابلة للتغيير، فيقول "إني أحلم بجمهور غير موجود لا في الجهة الأوروبية ولا في الجهة العربية الإسلامية، أحلم بجمهور مستعد لتلقي البحوث الأكثر انقلابية، وتفكيكا لكل الدلالات، والعقائد واليقينيات الراسخة، فهذه البحوث الريادية والاستكشافية هي وحدها القادرة على فتح الأبواب الموصدة للتاريخ"[2].

يريد أركون أن يجعل الفكر الإسلامي تحت النقد والتحليل ويريد أن يزيح عنه التجميد الذي طاله وخضع له لفترة طويلة من الزمن والذي لم يستطع العلماء التغيير فيه لأنهم تحت سيطرة الفكر الأسطوري.

المطلب الثاني: التفكيكية كمنطلق لمشروع أركون

انطلقت التفكيكية كنقد جديد لتثور ضد البنيوية التي كبلت جوانب الخيال في الدراسات النقدية، فباتت الأعمال الإبداعية جامدة لا توحي إلا بمكوناتها المتراصفة لتعطي شكلا لها

[1] محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق،ص11.

[2] محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟، تر هاشم صالح، دار الطليعة، ط3، بيروت، ص20.

لاغية جوانب التخييل المحركة لكل ركن منها. والتفكيك ليس منهج ولا نظرية بقدر ماهو استراتيجية قراءة للخطاب الأدبي وغيره من الخطابات"[1].

ويهدف دريدا من منهج التفكيك إحداث ثورة فكرية هي في بعض وجوهها استمرار للثورة الفلسفية والإنجازات الفكرية والمعرفية التي عرفها الغرب في القرنيين الماضيين"[2].

ويقول دريدا " يجب أن نقطع شوطا مع الميتافيزيقا، وان نطرح عليها أسئلة تظهر أمامها من تلقاء نفسها عجزها عن الإجابة وتفصح عن تناقضها الجواني، إن الميتافيزيقا ليست نصا ولا دائرة محددة المعالم والمحيط يمكن ان نخرج منها ونوجها لها ضربات من هذا الخارج....حتى يتصدع الكل وهذه العملية هي ما دعوته "بالتفكيك"[3].بمعنى أن تفكيك النصوص الميتافيزيقية وتوضيح ما فيها من تناقض وغموض مهمة ضرورية في قراءة النص.

وفق هذا التوجه والمنظور التفكيكي ، يدعو محمد أركون إلى إثارة وطرح الأسئلة التي تتعلق باللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه وذلك بدراسة حرة لا مشروطة للآداب

[1]سعدية بن ستيتي، النقد التفكيكي، استراتجية قراءة للخطاب الأدبي، جامعة محمد بوضياف ،المسيلة، ص1.

[2]سليمان عشراتي، تجليات الحداثة، معهد اللغة العربية وآدابها، جامعة وهران، ديوان المطبوعات الجامعية، العدد02 ، يونيو1993، ص103.

[3]جاك در يدا، الكتابة والاختلاف، مصدر سابق، ص47.

الشعبية في ضوء اللسانيات وعلم الاجتماع والتاريخ والملائمة، وبناء ا على هذا يلح أركون على ضرورة الاستفادة في إعادة قراءة النص الديني من المناهج العلمية الحديثة"[1].

عرض دريدا العمليات النقدية من الداخل، وهي التي أطلق عليها اسم التفكيكية أو الكشف، فالعمليات التفكيكية والتي حازت على اهتمام خاص من جانبه كانت تلك المستحيلة وغير الواردة مطلقا. ومن خلال تفكيكية دريدا للنص حاول أركون إعادة قراءة اختراع المعنى الذي كان مهمشا أو منسيا بسبب الانغلاق و التجميد الذي خضع له من خلال التفكير الإسلامي"[2].

وركز اركون على مشكلة قراءة التراث العربي الاسلامي وبدأت اطروحة اركون من القراءة التاريخية أو مشكلة التأريخية والتفسير (الهرمنيوطيقا) وكان أركون يهدف الى فهم الظاهرة الاجتماعية والثقافية بكاملها من خلال منظور تاريخي أي أنه يجب النظر الى الماضي من خلال مراحلة التاريخية ، ففي فهم التاريخ ، يجب أن يكون ذلك محصورا وفقا لحقائقه الزمنية والواضحة /التجريبية.هذا يعني أن التاريخية أدت دورها كطريقة لإعادة صياغة المعنى من خلال القضاء على العلاقة بين النص والسياق"[3].

---

[1]حاجي رشيد، النص الديني والمناهج الغربية في الفكر العربي المعاصر "محمد أركون أ نموذجا"، رسالة جامعية لنيل شهادة الماجستير، 2013/2012، جامعة وهران، الجزائر، ص51.

[2] مجموعة مؤلفين، محمد أركون: دراسة النظريات ونقدها، المركز الإسلامي لدراسات الاستراتيجية، العراق، ط1، 2019، ص206.

[3]المرجع نفسه، ص207.

إن الطريقة التاريخية المستخدمة من قبل أركون هي إحدى تراكيب العلوم الاجتماعية الغربية، وضعها مفكرون فرنسيون بنيويون (ومابعد البنيوية) وكان تحقيقه في النصوص الكلاسيكية من أجل إ كتشاف معاني آخر ى مخبأة في النصوص بحيث يمضي في إعادة صياغة (السياق) الذي يجب ان يخضع له التفكيك (تفكيك النص)، فأركون لا يولي اهتماما للنصوص الكلاسيكية لعلماء المسلمين فحسب بل ويحقق أيضا في الكتاب المقدس (النصوص المقدسة)"[1]. اي أن تحقيقات أركون لم تقتصر على نصوص العلماء فقط بل تجاوزت إلى النص المقدس.

وهناك العديد من المعلقين على القرآن الكريم يخضعون لنقد تاريخي ولغوي وهو سمة من سمات الهرمونيطيقا (التأويل) في الوقت الحاضر، فالعديد من الكتابات تنبثق من المستشرقين كما من كتاب إسلاميين أنفسهم، وقد وضعت "جاين مكوليف" كتاب التأويل القرآني: آراء الطبري وابن كثير، الذي أكدت فيه على طريقة التفسير وعلى جزء صغير من الأفق الاجتماعي وقد ناقشه المفكر المعاصر المسلم فضل عبد الرحمن في تفسير الحركة المزدوجة، في حي ناقشه أركون في دائرة تفكيره عن التاريخ واللغة"[2].

استفاد أركون من الطريقة التفككية هذه من أجل إعادة بناء التراث العلمي الكلاسيكي، ومن خلال طريقة الكشف هذه سوف تبان طبقات المعرفة التي غطتها المعتقدات التقليدية

---

[1]مجموعة مؤلفين، محمد أركون: دراسة النظريات ونقدها، المركز الإسلامي لدراسات الاستراتيجية ،المرجع السابق، ص 207.

[2] المرجع نفسه، ص ص 208-209.

المتزمتة. بعد هذه الخطوة سيكون هناك تمييز بين الجزء المهم وغير المهم في الدراسات الإسلامية. قال أركون أنه ينبغي لنا أن نكون نقديين حول نماذج التفكير الإسلامي التقليدي، التي تحدث الفوضى للتفسير التقليدي والذي تأصل في التاريخ مع مضمون رسالات الله و إ قتر ح أن يقوم المسلمون بتفكيك طريقة التفكير الماضية وتفاسير النصوص المقدسة"[1].

والملاحظ أن أركون يدعو المسلمين إلى إعادة قراءة التفكير الإسلامي و إخضاعه للتفكيك بل تتعدى دعوته إلى النصوص المقدس لأنها ولدت دون تمحيص.

[1]مجموعة مؤلفين، محمد أركون: دراسة النظريات ونقدها، المركز الإسلامي لدراسات الاستراتيجية ،المرجع السابق ، ص ص 213 -214.

المبحث الثالث: مفاهيم مرتبطة بالإسلاميات التطبيقية

المطلب الأول: مفهوم التراث الإسلامي

لقد حظي التراث بمكانة كبيرة في الدراسات التي يحفل بها المشهد الثقافي العربي منذ ما يزيد عن قرنين من الزمن، وتداول كلمة "تراث" في اللغة العربية لم يعرف في أي عصور من عصور التاريخ العربي من الازدهار ما عرفه في هذا القرن العشرين، بل يمكن القول أن المضامين التي تحملها هذه الكلمة في أذهاننا اليوم نحن عرب القرن العشرين، لم تكن تحملها في أي وقت مضى، فما المقصود بالتراث في اللغة وفي الاصطلاح ؟وما مفهومه لدى محمد أركون؟"[1].

مفهوم التراث: لغة

لفظ التراث تضعه المعاجم تحت مادة (ورث)."ورث": الوارث، صفة من صفات الله تعالى (..)ورثة ماله و مجده ، وورثه عنه ورثا، وراثة وميراث، والتراث: ما يخلفه الرجل لورثته والتاء فيه بدل من الواو"[2] .

[1]فارح مسرحي، الحداثة في فكر محمد أركون، الدار العربية للعلوم، ط1، 2006، الجزائر، ص88.
[2]ابن منظور، لسان العرب، يوسف خياط، دار لسان العرب، ط1، 1955، بيروت، ص907.

التراث مرادف للإرث والورث والميراث، ويطلق على ما يرثه الإنسان من مال وحسب، وقد فرق بعض اللغويين القدامى بين الورث والميراث على أنهما خاصين بالمال، وبين الإرث على أساس أنه خاص بالحسب. أما لفظ التراث فهو أقل المصادر من فعل "ورث" استعمالا وتداولا عند العرب الذين جمعت منهم اللغة العربية"[1].

كما وردت هذه اللفظة في القرآن الكريم أكثر من مرة فوردت مرة بمعنى الميراث في قوله تعالى" وتأكلون التراث أكلا لما"[2]وقوله تعالى" يرثني ويرث من آل يعقوب و إ جعله رب رضيا"[3]وقوله عز وجل كذلك" ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات بإذن الله ذلك هو الفضل الكبير"[4].

نلاحظ أن كلا من التعريف اللغوي و الاستعمال القرآني لكلمة "تراث" يبتعد بها عن الموروث الثقافي والفكري الذي يعطي لها في الخطاب العربي المعاصر، حتى أن المفكرين المسلمين القدامى، كانوا إذا أرادو الإشارة إلى المعنى الحالي للتراث استعملوا تراكيب خاصة غير كلمة "تراث" فالكندي(873/803م)مان يشير إلى فضل القدامى، وواجب الشكر لهم مستعملا عبارة "ما أفادونا به من ثمار أفكارهم .."أما ابن رشد فيستعمل عبارات آخر ى مثل" أنه يجب علينا أن نستعين على مانحن بسبيله بما قال من تقدمنا في ذلك.."[5].

---

[1]فارح مسرحي، الحداثة في فكر محمد اركون، مرجع سابق، ص88.

[2]القرآن الكريم، سورة الفجر، الآية 19.

[3]3القرآن الكريم، سورة مريم، الآية 06.

[4]القرآن الكريم، سورة فاطر، الآية 32.

[5]فارح مسرحي، الحداثة في فكر محمد اركون، مرجع سابق، ص89.

مفهوم التراث: اصطلاحا

التراث بمعناه الواسع هوما خلفه السلف للخلف من ماديات ومعنويات أيا كان نوعها، أي كل ما تركه الأجيال الغابرة من إنتاج فكري وحضاري، فهو يشمل ما تراكم خلال الأزمنة من عادات وتجارب وفنون وعلوم لدى شعب من الشعوب"[1].

ويرى" مجدي وهبة" أم التراث هو ما خلف لنا السلف من آثار علمية وأدبية مما يعتبر نفسيا بالنسبة لتقاليد العصر الحاضر و روحه"[2].

ونظر محمد عابد الجابري للتراث على أنه "العقيدة والشريعة واللغة والأدب والعقل والذهنية والحنين والتطلعات"[3].

ويدل لفظ "التراث" اليوم على كل ما خلفته لنا الأجيال السابقة من:

معارف(العلوم الإنسانية والعلوم الأساسية والطبيعية)، قيم (أنماط تفكير وسلوك، عادات ومثل)، نظم ومؤسسات (الأسرة، المسجد، المدرسة، الأوقاف)، إبداع وصنع (الغناء، الموسيقى والتراث الشعبي، الفنون المعمارية والتصويرية)[4]".

---

[1] فا رح مسرحي، الحداثة في فكر محمد اركون، مرجع سابق، ص90.

[2] مجدي وهبة، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مكتبة لبنان، ط2، 1984، ص93.

[3] محمد عابد الجابري، التراث والحداثة دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1991، لبنان، ص24.

[4] محمد الداهي، التراث والحداثة في المشروع الفكري لمحمد عابد الجابري، دار التوحيدي، د ط، 2012، المغرب، ص117.

أما عن التراث العربي الإسلامي ينتسب إلى العربية لغة وتعبيرا فكرا ومكانا جغرافيا، في وقت كان العرب وعاداتهم مع العالم المضيء والمشع حضارة، كما ينتسب إلى الإسلام عقيدة وفكرا ومفاضلة الأتقياء أيا كان أجناسهم أو مكاناتهم الاجتماعية دون تمايز أي من يعيش على العالم الإسلامي الذي يعيش تحت راية الإسلام مهما بعدت الثقة أو قربت، ومهما اختلفت جغرافيا"[1].

وأما عن مفهوم التراث العربي فهو" التراث الذي سجل بالعربية واتخذ من الإسلام منهجا، وبنى دراساته على التعليمات الإسلامية، يتأمل فيما جاء القرآن الكريم، ويتبع أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم، ويفكر بما فيه خير للمسلمين خاصة والإنسانية عامة ويسجلها في كتب هي التراث العربي الإسلامي المكتوب"[2].

وأما بالنسبة لمحمد أركون فالتراث بمعناه الكبير للكلمة تراث إلهي لا يمكن للبشر أن يغيروا فيه شيئا، إنه تعبير عن الحقيقة الأبدية المطلقة، وقد حاول هذا التراث طيلة عشرين عاما من النضال في مكة والمدينة، أن يرسخ نفسه داخل ساحة اجتماعية وثقافية معادية ومضادة، ثم أصبح بعدئذ التراث الإسلامي"[3].

ويوضح "فارح مسرحي" مفهوم التراث الإسلامي لدى محمد أركون فيقول "يعتمد أركون على الدراسات الأنثروبولوجية المعاصرة لتحديد مفهوم التراث ومضمونه، وعلى

[1]حسين محمد سليمان، التراث العربي الإسلامي دراسة تاريخية ومقارنة، ديوان المطبوعات الجامعية، د ط، ص22.
[2]سعيد سلام، التناص التراثي الرواية الجزائرية أنموذجا، عالم الكتب الحديث، ط1، 2009، الأردن، ص15.
[3]علي أبطاش، مفهوم التراث في الخطاب العربي المعاصر ،محمد اركون انموذجا مؤمنون بلا حدود، د ط ، 2015، المغرب، ص04.

اعتبار أن تاريخ البشر كما يقول "جورج بالانديه" يشبه إلى حد ما تاريخ الكرة الأرضية ، الذي ينتج طبقات جيولوجية متراصة فوق بعضها بعضا، صحيح أن تاريخ البشر يتحرك ويتغير بسرعة أكبر ولمنه يولد هو الآخر أيضا طبقات سميكة ينبغي أن تكشفها العلوم الاجتماعية"[1].

يرى أركون أن "هناك ثلاث طبقات من التراث، ليست متراتبة فوق بعضها بعضا، وإنما هي داخلة في حالة تفاعل متبادل، داخل مايدعى بشكل عام وعمومي: التراث الإسلامي، ويوضح محتوى هذه الطبقات كما يلي:

المستوى العميق :وهو ما يدعوه بالانديه بالطبقة الأصلية أو الأكثر قدما، وهذا المستوى يمثل التراث بالمعنى العام والعتيق. أو القديم archaique، الذي يشمل كل العادات والتقاليد السائدة قبل الإسلام والتي إستمرت بشكل أوبآخر حتى بعد الإسلام، كالقوانين المحلية وأعراف وتقاليد الفئات العرقية المختلفة كالقبائل البدوية في إيران وأفغانستان وإندونيسيا وإفريقيا السوداء"[2].

المستوى الثاني: أو ما يدعوه بالانديه "بالطبقة الإسلامية " ويمثل هذا المستوى التراث الإسلامي المقدس والمثالي كما تراه كل جماعة أو فرقة من الفرق الإسلامية، فهناك تراث سني، تراث شيعي، تراث خارجي(نسبة إلى الخوارج) ترسخت هذه التراثات بواسطة مجموعات الحديث التي أنجزتها كل جماعة، والتي ترى في تراثها الخط الصحيح أو

[1] فارح مسرحي، الحداثة في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص91.

[2] المرجع نفسه، ص92.

الإسلام الصحيح"[1].يمثل هذا المستوى كل ما هو مقدس في التراث الإسلامي فلكل فرقة تراثها ومقدسها الخاص.

المستوى الثالث: ويضم الطبقة الأكثر حداثة، وهي الطبقة الناتجة عن التدخل الاستعماري الغربي، لأن للاستعمار تأثيرات ثقافية وليس فقط اقتصادية وسياسية، وهو ما يتجلى في القوانين التشريعية الحديثة، وكل الأفكار والمؤسسات القادمة من أوروبا والمتداخلة مع التراث عن طريق الآلية التي يدعوها أركون بالتتريث، أي جعل ما ليس من التراث يدخل ضمن التراث بإضفاء حلة إسلامية عليه"[2].يعني ذلك استخدام اسم الإسلام في ممارساتهم الاقتصادية التي لا صلة لها بالدين وتغطيتها على هذا الأساس.

من خلال المستويات السابقة، يتضح جليا أن ما ندعوه بالتراث ظاهرة معقدة جدا، لأن الطبقات المشكلة له ، تداخلت مع بعضها وشكلت مزيجا معقدا، وهي تفاعل وتبادل للأدوار وتنافس مستمر، منذ العصر التدشيني أو التأسيسي للإسلام إلى يومنا هذا.

التراث الإسلامي عند أركون هو إذن، تراث كلي(سنة، شيعة، خوارج، وهو يشمل بالإضافة إلى التراث المكتوب، التراث الشفوي، أو الشعبي، والتراث الشعبي، والتراث الشفوي أو الشعبي، والتراث الخاص بالأقليات دون بتر أو تمييز، أو تهميش مقصود أو غير مقصود"[3].

[1]فارح مسرحي، الحداثة في فكر محمد أركون، مرجع سابق،ص 92.
[2] المرجع نفسه،ص 93.
[3]فارح مسرحي، الحداثة في فكر محمد أركون، مرجع سابق ، ص 94.

كما أن ما يسميه أركون بالذاكرة التراث ينبغي ألا يخلط بالمخيال الاجتماعي إن هذا المصطلح الأخير يمثل الصور والقيم التي حافظ عليها الأول ويعيد إنتاجها. ولكن عندما تحدث انقطاعات مفاجئة أو عاجلة في التراث_ الذاكرة كما هو الحال فيما يخص الفترة الراهنة التي تهمنا فإن المخيال يتغذى عندئذ بمعطيات مرتجلة ويترك نفسه تجيش من أجل ممارسات وأعمال لا يمكن لتاريخ الجماعة العميق أن يهضمها"[1]. وهذا يعني أن كل مجتمع أوكل فئة عرقيةُ ثقافية تقوم بتخليد حكايات لتغذي بها الذاكرة التراثية.

المطلب الثاني: مفهوم العقل الإسلامي

قبل التطرق لمفهوم العقل الإسلامي كما يحدده أركون، من الضروري الإشارة إلى أن القول بوجود عقل عربي أو إسلامي، ليس بالأمر المقبول من طرف الجميع، وهناك العديدة من الاعتراضات الموضوعية بشأن هذه الفكرة.فيحينيرى فتحيالتريكي" أن العقل خاصية قوميات ضيقة، كما ينظر علي حرب إلى أن الاعتقاد بوجود عقل إسلامي يعد منزلقا يحيل إلى كائن ماورائي ومزعما يلغي الفروقات بين التجارب والأعمال باسم وحدانية العقل العربي أو الإسلامي"[2].

---

[1]محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، ط2، 1996، بيروت ص35.
[2]فارح مسرحي، الحداثة في فكر محمد اركون، مرجع سابق، ص62.

1_مفهوم العقل:

يطلق لفظ "العقل" على معان كثيرة منها:أن العقل "جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها"(الكندي، رسالة في حدود الأشياء ورسومها)، وهذا الجوهر ليس مركبا من قوة قابلة للفساد (ابن سينا، الإشارات)وإنما هو" مجرد عن مادة في ذاته مقارن لها في فعله(تعريفات الجرجاني)"[1].

ويطلق العقل أيضا على قوة النفس التي بها يحصل تصور المعاني وتأليف القضايا والأقيسة والعقل هو قوة تجريد. تنتزع الصورة من المادة وتدرك المعاني الكلية كالجوهر والعرض والعلة والمعلول..، وهو كذلك مجموع المبادئ القبلية المنظمة للمعرفة، كمبدأ عدم التناقض ومبدأ السببية. ويطلق لفظ العقل عموما على مجموع الوظائف النفسية المتعلقة بتحصيل المعرفة كالإدراك والتداعي والذاكرة والاستدلال...)"[2].

2_مفهوم العقل الإسلامي:

لقد قدم أركون مفهوما للعقل الإسلامي يختلف عن المفاهيم التي قدمها الفلاسفة والمفكرين، فهو ليس بصدد الحديث عن العقل في مطلقيته، أو كمجموعة الوظائف التي تكون المعرفة موضوعها بكل معاني الكلمة، إحساس، تداعي، ذاكرة، خيال، إدراك، وعي"[3].

---

[1] جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية ، دار الجنوب، 2004، تونس، ص291.

[2] المرجع نفسه، ص290.

[3] فارح مسرحي، الحداثة في فكر محمد اركون، مرجع سابق،ص63.

ولا يقصد أركون بالعقل المفهوم الجاري عند فلاسفة الإسلام، والمسيحية الموروث عن الأفلاطونية الحديثة والأرسطو طاليسية وهو القوة الخالدة المستنيرة بالعقل الفعال المنيرة لسائر القوى الإنسانية في النشاط العرفاني، بل يقصد القوة الفكرية المتطورة المتغيرة بتغير البيئات الثقافية والإيديولوجية، القوة الخاضعة للتاريخية"[1].

وهذا يعني أن العقل الذي يتكلم عنه أركون ليس هو نفسه الذي تكلم عنه الفلاسفة والعلماء سابقا فالذي يقصده أركون هو تمظهرات العقل في التاريخ الإسلامي.فالعقل الإسلامي من منظور أركون "ليس إلا صيغة من صيغ العقل، وليس كل العقل إنه ليس عقلا أبديا أو أزليا، وإنما عقل تاريخي له نقطة تشكل بداية ونهاية، مثله مثل أي عقل في التاريخ"[2].

يرى أركون أن مفهوم العقل الإسلامي أكثر محسوسية من مفهوم العقل العربي . فالعقل الإسلامي موجود في النصوص والعقول، وبإمكاننا ان نقبض عليه بشكل واضح ملموس، ونحن نصطدم به كل يوم. وبالتالي فإن دراسته دراسة نقدية تاريخية لا تجريدية ولا تأملية أمر ممكن، بل إن نقد العقل الإسلامي بهذا المعنى يشكل الخطوة الأولى التي لابد منها لكي يدخل المسلمون الحداثة، ولكي يسيطروا على الحداثة"[3].لقد قام أركون بالتمييز

---

[1]أحمد بوعود، الظاهرة القرآنية عند محمد أركون، النادي الشبابي، 2010، الدار البيضاء، ص35.

[2]فارح مسرحي، الحداثة في فكر محمد اركون، مرجع سابق، ص65.

[3]محمد أركون، قضايا في نقد العقل العربي الديني، مصدر سابق، ص331.

بين العقل العربي والعقل الإسلامي وأقر بأن نقد العقل الإسلامي سيجعلنا من الأوائل في دخول ركب الحداثة.

ويوضح أركون بعدئذ الخطوط العريضة لمشروعه" نقد العقل الإسلامي" ولا يقصد أركون بكلمة "نقد" هنا التجريح والتشكيك كما يتوهم بعضهم وإنما يقصد الكشف التاريخي عن كيفية تشكل هذا العقل لأول مرة، وكيفية اشتغاله في المجتمعات العربية والإسلامية منذ ذلك الوقت وحتى يومنا"[1].

ويقول في كتابه تاريخية الفكر العربي "لقد كتب الكثير في وصف هذا العقل من الناحية الشكلية الخارجية. وكتب الكثير عن منتجاته ونموه وآلياته ومقولاته وموضوعاته واللامفكر فيه الناتج بالضرورة عن طريقته النموذجية الخاصة في تنظيم الحقل المسموح التفكير فيه"[2].

ويرى بأن بداية تشكل العقل الإسلامي يعود الى رسالة الشافعي لأنها تعد الحقل لإعطاء مفهوم للعقل الإسلامي فيقول" عوض عن ان نبحث عن تبرير مسبق لخيارنا هذا، فإنه يجدر بنا أن نبين من خلال الدراسة كيف أن علم الأصول والفقه كما كان قد تبلور لدى الشافعي لأول مرة بشكل متماسك يتيح لنا أن نستخلص مفهوما فعالا من الناحية التاريخية والتأملية للعقل الإسلامي الكلاسيكي"[3].

---

[1] محمد أركون، قضايا نقد العقل العربي، مصدر سابق، ص274.

[2] محمد أركون، تاريخية الكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، 65.

[3] المصدر نفسه، ص67.

وانطلاقا من اعتبار رسالة الشافعي بداية أو تأسيس للعقل الإسلامي، لابد من تحليلها للوقوف على بعض جوانبها التي تسمح بمعرفة خصائص هذا العقل، يبدأ أركون تحليله للرسالة بتقديم عرض حول شكلها وظروف كتابتها ثم يبين موضوعها قائلا: "يكفي ان نلقي نظرة على عناوين الفصول المتضمنة في الفهرس لكي نكتشف تعالج جميعا موضوعا أساسيا ومركزيا واحدا هو أسس السيادة العليا أو المشروعية العليا في الإسلام وهذه السيادة تشمل ثلاثة فروع تترتب هرميا كالآتي :"[1]

1. القرآن بصفته مصدرا للسيادة العليا الإلهية.
2. السنة والسيادة العليا للنبي صلى الله عليه وسلم.
3. الإجماع والقياس و الاستحسان، وهي العمليات البشرية من أجل بلورة السيادة العليا واحترامها.[2]

إن مجمل الموضوعات التي عالجتها الرسالة تندرج بسهولة تحت هذه العناوين الكبرى الأربعة. يشهد هذا العرض الشكلاني للرسالة منذ البداية على وجود عقل معين ومحدد بشكل صارم ومؤطر وموجه. أنه ينمو ويترعرع داخل إطار مجموعة نصية (corpus) ناجزة ومغلقة على ذاتها"[3].

[1]فارح مسرحي، الحداثة في فكر محمد اركون، مرجع سابق، ص ص65 66.

[2]المرجع نفسه، صفحة نفسها.

[3]محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص69.

مما سبق يمكن القول أن العقل الإسلامي من منظور أركون، هو العقل الذي اشتغل ومارس دوره في كافة المجتمعات الإسلامية، منذ لحظة الشافعي، ووفق طريقة محددة بدقة من طرف هذا الأخير، والتي جعلت العقل خاضعا وتابعا للوحي، محترما السيادة العليا ومطيعا إياها، منتجا بذلك تصورا محددا عن العالم"[1].

3_مفهوم نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون:

يرى أركون أنه لا يوجد أي نقد عملي أو تحليل تفكيكي للعقل الإسلامي، مبادئه، وآلياته ومقولاته، ومن مظاهر غياب هذا النقد اتساع دائرة اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه في الفكر الإسلامي، ويؤكد أنه يحرص على الالتزام بمبادئ المعرفة العلمية واحترام حقوقها مهما يكن الثمن الإيديولوجي و السيكولوجي الذي ينبغي دفعه للقيام بذلك ...ويخبرنا عن الحقول المعرفية التي ينبغي أن تكون محل بحث ونظر في إطار نقد العقل الإسلامي وهي: القرآن وتجربة المدينة، جيل الصحابة، رهانات الصراع من أجل الخلافة، السنة والتسنن، أصول الدين، الفقه، الشريعة، مكانة الفلسفة المعرفية وآفاقها، العقل الوضعي والنهضة"[2].

---

[1]فارح مسرحي، الحداثة في فكر محمد اركون، مرجع سابق،ص69.

[2] المرجع نفسه، ص38.

وهكذا يرى أركون أن التحليل التفكيكي يفرض نفسه اليوم لسببين: الأول تطبيق المنهجيات والإشكاليات الجديدة. والبحث عن الشروط الاجتماعية التي تتحكم بإنتاج العقول واعادة إنتاجها. السبب الثاني: اعادة الإسلام الى نظام العقول التي تحيل الى الوظيفة التسويغية والتشريعية للعقل الكلاسيكي"[1].

المطلب الثالث: مفهوم الإسلاميات التطبيقية

إن مصطلح الإسلاميات التطبيقية لم يلد مع محمد أركون بل كان سابقا له وكان موجودا مع "روجيه باستيد" ولأن أبحاثه في نفس الاتجاه استلهمه من عنده وهذا ما يقوله موضحا "استوحينا هذه التسمية من كتاب صغير "لروجيه باستيد" بعنوان الانثروبولوجيا التطبيقية وبحوثنا في الخط نفسه"[2].

من هنا نفهم أن الإسلاميات التطبيقية لها أبعاد انثروبولوجية فهي تتجاوز الجانب النظري وتصل الى التطبيقي، وذلك لكي تتولى مهمة طرح المشاكل الفعلية التي تعاني منها المجتمعات الإسلامية"[3]. أما بالنسبة لقيام الإسلاميات التطبيقية فقد انبثقت عنها ظاهرتين هامتين جدا أدتا الى تغيير الساحة الفكرية العقلية والمشهد الاجتماعي الثقافي هاتان الظاهرتان هما:

---

[1] أحمد بوعود، الظاهرة القرآنية عند محمد أركون، مرجع سابق، ص 38.

[2] محمد أركون ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص275.

[3] فارح مسرحي، الحداثة في فكر محمد اركون، مرجع سابق، ص106.

1_**انبثاق علوم الانسان و المجتمع:** التي ما انفكت منذ ظهورها تزحزح حدود المعرفة عن مساراتها التقليدية وتدخل تساؤلاتها الجديدة بخصوص المجتمع والانسان والتاريخ والمعنى.

2_**الإنقلابات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية:** التي حصلت في المجتمعات العربية والاسلامية منذ نهاية الحرب العالمية الثانية على وجه الخصوص"[1].

ولقد أثمر نقد محمد أركون للإسلاميات الكلاسيكية هذه ما سماه بالإسلاميات التطبيقية أو المطبقة وهي كناية عن مجال دراسي اراده محمد أركون علميا، ومستقلا عن مجالات وتاريخ الفكر وسواهما مما كان يتناهب الاسلام كموضوع بحث قصد احتكاره والسيطرة على جغرافياته الإشكالية"[2].

ويعرفها أركون (الإسلاميات التطبيقية)بأنها "ممارسة علمية متعددة الاختصاصات، وهذا ناتج عن اهتماماتها المعاصرة ومخاطرها، وكذا المتطلبات الخاصة بموضوع دراستها"[3].

يقول أركون " الإسلاميات التطبيقية تتموضع داخل المجتمعات الإسلامية لكي تتعرف على مشاكلها القديمة والحديثة، ومن جهة أخرى تساهم في إغناء البحث العلمي كما هو ممارس اليوم في شتى البيئات الثقافية مع تحقيقها لكل شروطه ومتطلباته النظرية"[4].

[1]محمد اركون، الاسلام، الأخلاق، السياسة، تر هاشم صالح، مركز الانماء القومي، ط1، 1990،بيروت،ص5.
[2]عبد الإله بلقزيز، نقد التراث، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2014، لبنان ص367.
[3]محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الاسلامي، مصدر سابق، ص57.
[4]المصدر نفسه، ص276.

إن الإسلاميات التطبيقية كعلم أرادها أركون أن تزاوج بين الأداة والغاية فهي تعطي للأداة العلمية والمعرفية حقها من الدراسة حتى تصل للهدف المنشود كما أنها تتطور وتتغير وفق مقتضيات ومعطيات وخصوصيات الحالة الاجتماعية لكل بيئة، وهو بهذا يرفض الدراسة التي تأتي من خارج البيئة المراد دراستها، وهذا التوجه يجب أن لايفهم فهما عنصريا بقدرما يجب ان يفهم على أنه نصف العلاج فتشخيص الداء لايكون ألا من أهل الاختصاص والدارين بأحوال المجتمع واحتياجاته"[1].

الاسلاميات التطبيقية تفتح الملفات التي أغلقت بأمر من السياسة، كما اليوم الدول والرأي العام في نفس الوقت يغلقون الملفات، ويمنع فتح أي كلف يمس المقدسات، ويقولون عندما يسمعون مثل هذا: أعوذ بالله من الشيطان الرجيم"[2].هذا يعني ان الإسلاميات التطبيقية تقوم بالبحث فيما هو ممنوع من طرف الدول مثل المقدسات.

إن الإسلاميات التطبيقية تريد أن تنقض هذه الهيمنة ذلك أن مهمتها لا تتلخص فقط في انتاج الدراسات الموثقة والمحققة كما أن الاستشراق قد فعل سابقا، وإنما تريد أيضا أن تأخذ على عاتقها مهمة طرح المشاكل الفعلية التي تعاني منها المجتمعات الإسلامية ثم محاولة حلها والسيطرة عليها من قبل المسار والمنهجية العلمية هذا هو الهدف المزدوج

---

[1] الشيخ ليث العتابي، وهم المشاريع قراءات نقدية في أطروحات تنظرية مؤدلجة (أركون، الجابري، سروش)،مركز عين الدراسات والبحوث المعاصرة، ، ط1، 2017، ص216.

[2]عبد الجبار الرفاعي، الدين واسئلة الحداثة، دار التنوير، ط1، 2015، لبنان، ص56.

للإسلاميات التطبيقية"[1]. والمقصود هنا بأن الاسلاميات المطبقة لا تسعى فقط للإتيان بدراسات جديد وموثقة بل تهدف أيضا لحل مشكلات المجتمع الإسلامي والسيطرة عليها.

كما أن الاسلاميات التطبيقية تستهدف الخروج النهائي من هذه السياجات الدوغمائية مثلا مفهوم الفرقة الناجية يعود للتاريخ، كيف يمكننا اليوم أن نكرر نصوصا تكرس قضية العبيد كأصل يعتمد عليه العقل الاسلامي لاستنباط الاحكام الشرعية، ولاستنباط المقدمات اللاهوتية التي يبنى عليها ما يسمى الإيمان. والاسلاميات التطبيقية تعتني بالظاهرة الدينية، حتى نكتشف في كل دين من الأديان السياجات الدوغمائية، ونخرج من الجدل العقيم والعيش في هذه الظلمات"[2]. فمسعى الاسلاميات التطبيقية هوتحرير العقل الإسلامي من دائرة التفكير المنغلق الأسطوري والمظلم.

فالإسلاميات التطبيقية تقوم بدراسة الفكر الإسلامي المعاصر لنفس المشكلات الحارقة للمجتمعات الإسلامية وحاجتها الراهنة وتناقش مفاهيم الحداثة الغربية ذاتها لإغناء الإشكالية المتعلقة بالحداثة فقد حاول أركون من خلال نقده للاستشراق ودعوته لمشروع الاسلاميات التطبيقية، فتح طرق جديدة في البحث أمام النتيجة المنطقية للإسلاميات التطبيقية وهي "نقد العقل الإسلامي"[3].

---

[1] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الاسلامي، مصدر سابق، ص276.

[2] عبد الجبار الرفاعي، الدين واسئلة الحداثة، مرجع سابق، ص56.

[3] عماد الدين ابراهيم، قراءة نقدية في مشروع أركون النقدي، جامعة بني سويف، العدد1، 2015 ، ص301.

والاسلاميات التطبيقية تمثل كذلك مشروعا فكريا ذا طموح منهجي متعدد يقترحه أركون لإعادة قراءة التراث الإسلامي قراءة علمية بما فيها القرآن والحديث والسنة النبوية والنصوص المفسرة الكبرى، وتهدف الإسلاميات،فيما تهدف الى إعادة ربط الظاهرة الدينية بمسارها التاريخي داخل المجتمعات الإسلامية لإضفاء الحيوية على الفكر الإسلامي بوصفه دينا وتراثا فكريا لهذه المجتمعات والى تخليص العقل الإسلامي من القرون الوسطى التي مازال يعيد إنتاجها والتي تتجسد في الخلط بين البعد الأسطوري للخطاب القرآني والبعد التاريخي العقلي"[1].

وتعتبر الإسلاميات التطبيقية نقطة الانطلاق في المشروع الفكري والنقدي عند محمد أركون بل يمكن اعتبارها هي المحور الرئيسي الذي تدور حوله كل القضايا التي يمكن وضعها تحت مجهر النقد الأركوني للثقافة العربية الإسلامية وتعتبر البديل الذي يطرحه أركون مقابل الاسلاميات الكلاسيكية التي أنتجها العقل الإستشراقي الغربي في تعامله مع التراث ومن هنا يؤكد أن الإسلاميات التطبيقية جاءت لتصحيح النظرة الاستشراقية للثقافة العربية الإسلامية"[2].وما سنشير إليه هنا هو أن الإسلاميات التطبيقية تعتبر أهم مافي المشروع الأركوني لأنها ستقوم بتغيير ثقافة كاملة مثل الثقافة العربية الإسلامية و بهذا تكون غيرت نظرت المستشرقين نحو هذه الثقافة الاسلامية.

[1]عماد الدين ابراهيم، قراءة نقدية في مشروع أركون النقدي ،المرجع السابق، ص302.

[2]مالك سماح، محمد أركون من الاسلاميات الكلاسيكية الى الاسلاميات التطبيقية، 2021،جامعة العربي التبسي، الجزائر، ص417.

وتهدف الاسلاميات التطبيقية لدى أركون الى إحداث قطيعة جذرية مع الدراسات التقليدية الاستشراقية في الغرب التي تتصف بالرؤية السكونية ، واستخدام المناهج الوضعية والتاريخية و الفيلولوجية "الفقه_اللغة" التي تجاوزها التطور العلمي وهي تهدف الى قراءة ماضي الاسلام وحاضره انطلاقا من خطابات المجتمعات الإسلامية والعربية وحاجاتها الحالية"[1].

إذن مايريد أركون الوصول إليه من خلال الإسلاميات التطبيقية هو التخلي عن الاسلاميات الكلاسيكية ودراساتها السابقة وقطع الصلة معها لان الزمن قد تجاوزها

خاصة مع التطور العلمي، فالإسلاميات المطبقة حسب أركون هي التي ستقوم بدراسة التراث الاسلامي دراسة نقدية صحيحة.

وخلاصة لما تطرقنا إليه في هذا الفصل توصلنا إلى أن ما نقصده بالتفكيك هو خلخلة وتفكيك المعاني في النصوص، كما عرضنا كذلك بعض أسس التفكيك لدى در يدا، ولقد قام أركون بتبني التفكيكية وجعلها أحد مناهجه ومنطلقا لمشروعه النقدي فركزعلى دراسة التراث الإسلامي وخاصة النص الديني، كما ركز هذا الأخير على مجموعة من المفاهيم في دراساته النقدية، فهو أول من استخدم مفهوم العقل الإسلامي كمفهوم إجرائي لتحليل منظومة المعرفة التي أنتجها المسلمون في العهد الكلاسيكي، كما كان لمفهوم التراث الإسلامي نصيب لدى أركون فقد اعتمد على الدراسات الانثروبولوجية لتحديد هذا المفهوم

---

[1] عماد الدين ابراهيم، قراءة نقدية في مشروع أركون النقدي، مرجع سابق،ص302.

أما بالنسبة للإسلاميات التطبيقية فهي ذلك المشروع الفكري الذي يطمح اركون من خلاله لإعادة قراءة التراث الإسلامي.

الفصل الثاني:

تطبيقات أركون المنهجية في فهم التراث الإسلامي

لقد اعتمد محمد أركون على عدة مناهج،فقد استفاد من العلوم الإنسانية باختلافها فهو يرى في تعدد المناهج طريقة جيدة في تفحص التراث دون اختزال له، ولقد طبق المبادئ التي استقاها من المناهج المختلفة في ظل مقاربات متعددة يمكن أن نجمعها في: التاريخية الانثروبولوجية، السيميائية الالسنية، الثيولوجية، السوسيولوجية. فأركون أراد الانغماس في هذه المناهج من أجل تحرير العقل من الجمود ويرى بأن المنفذ الوحيد هو إعادة النظر في التراث الإسلامي وفي النظام العقائدي للمسلمين ومحاولة فهم المعيقات الحقيقية لشعار تطبيق الشريعة وفي التفكير الواقعي الذي يعيد رسم حدود تدخل الدين في الشؤون المدنية، هذا كله لأجل أن يلحق المجتمع الإسلامي بركب الحداثة ومواكبة التطور العلمي ويصبح مثل المجتمع الغربي.وعلى ضوء هذا الطرح يتبادر الى اذهاننا التساؤل التالي: فيما تمثلت المقاربات التي استخدمها اركون؟ وكيف كان تطبيقه لها على النص الديني؟

المبحث الأول: القراءة التاريخية الأنثروبولوجية

المطلب الأول: القراءة التاريخية

أولا: مفهوم القراءة التاريخية

يعرفها لالاند في موسوعته الكبيرة على أنها "وجهة نظر تقوم على إعتبار موضوع معرفي بصفته نتيجة حالية لتطور يمكن تتبعه في التاريخ"[21].

كما ظهر مفهوم التاريخية للمرة الأولى في" قاموس لاروس الكبير للغة الفرنسية في مجلة نقد critique وذلك في6نيسان 1872 أما روبير فإنه لا يذكرها، وهي "صياغة علمية مستخدمة خصوصا من قبل الفلاسفة الوجوديين للتحدث عن الامتياز الخاص الذي يمتلكه الانسان في انتاج سلسلة من الأحداث والمؤسسات والأشياء الثقافية التي تشكل بمجموعها مصير البشرية"[3]. كما يقدم آلان تورين مفهوما جديدا للتاريخية على أنها" المقدرة التي يتمتع بها كل مجتمع في إنتاج حقله الاجتماعي والثقافي الخاص به، ووسطه التاريخي الخاص به أيضا. "يقول تورين مضيفا: ما سوف أدعوه بالتاريخية هو إذن الطبيعة الخاصة التي تتميز بها الأنظمة الاجتماعية"[4].أي قدرة الأنظمة الاجتماعية على امتلاك امكانية الحركة والفعل على نفسها بالذات وهذا من خلال توجهات اجتماعية وثقافية.

---

[2]اندريه لا لاند، موسوعة لا لاند الفلسفية ، تر أحمد خليل، منشورات عويدا، ط2، 2001، لبنان، ص561.

[3]محمد أ ركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص116.

[4]المصدر نفسه، صفحة نفسها.

كما قام أركون بتوضيح معنى كل من "التاريخية" و "التاريخانية" فالأولى يقصد بها الخاصية التي يتميز بها كل ما هو تاريخي، أي ما ليس خياليا أو وهما، والتي تبقينا دائما في مستوى التساؤل. أما الثانية "فتغذي الوهم بوجود اتجاه محدد، أو معنى وحيد ومعروف للتاريخ "[1].

كما تكلم أركون على أنه قام بدراسات تاريخية وهذا في قوله" أما أنا فقد قمت بدراسات ألسنية وتاريخية وأنثروبولوجية، وحاولت أن أمزج بين عدة مناهج، وأطروحتي الجامعية هي أطروحة في التاريخ، بالطبع ليس التاريخ الاقتصادي بل تاريخ الفكر المنفتح على مجمل الحقائق التاريخية التي ينبغي على أي فكر ان يمارس ذاته من خلالها"[2].

كما أقر اركون بأن للوسيان فيفر (وهو مؤسس مدرسة الحوليات الفرنسية) فضل كبير في تبنيه للتاريخية وهذا من خلال المحاضرة التي استمع اليها والتي غيرت من مجرى مساره الفكري وهذا في قوله"وقد حصلت لي حادثة شخصية أثرت فيما بعد كثيرا على مساري الفكري، فعندما كنت لا أزال طالبا في جامعة الجزائر استمعت الى محاضرة لمؤسس مدرسة الحوليات الفرنسية لوسيانفيفلر عن "دين رابليه"وكانت بمثابة الصاعقة أو الوحي الذي ينزل علي لقد كشفت لي الطريق الذي ينبغي أن أسلكه في ما بعد لعدة سنوات."[3] والواقع أنه لم يكن هناك أي شيء في جامعة الجزائر يثير الانتباه او يفتح الذهن، لم يكن حولي أي شيء

[1]محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص117.

[2]محمد أركون، الفكر الا سلامي نقد واجتهاد، تر هاشم صالح، دار الساقي،ط4،ط6، 2006، 2012،بيروت، ص243.

[3]محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 243.

ولم اسمع أبدا أي درس في التاريخ أو في تاريخ الأفكار كما كان يمارسه "لوسيان فيفر" الذي طان يخوض آنذاك"[1].

ثانيا: توظيف التاريخية في النص الديني

يسعى أركون الى تطبيق النقد التاريخي على الاسلام والنصوص التأسيسية له أي القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، والسيرة النبويةبنفس الكيفية التي طبق بها على المسيحية وعلى الكتب المقدسة في أوروبا، لعل هذا العمل يؤدي الى نفس النتائج التي عرفتها أوروبا."[2]

وهذا ماناقشه هاشم صالح مع أركون في كتابه الفكر الاسلامي، نقد واجتهاد فنجده يقول" هذا يعني أنك فعلت بالنسبة للقرآن ما فعله مفكرو النقد التاريخي الأوروبي بالنسبة للأناجيل والعهد القديم أيضا." فيجيبه أركون قائلا "نعم بالضبط وهذا ماكان مرفوضا من قبل المنهجية الاستشراقية التي تحشر الاسلام في خصوصية ضيقة لا علاقة لها لشيء آخر فهم يتحدثون عن القيم اليهودية والمسيحية ويستبعدون الاسلام من ساحة الاديان الحضارية أو أديان المجتمعات الحضارية"[3]. نفهم من هذا أن أركون أراد أن يضع القرآن تحت النقد التاريخي مثلما فعل بالإنجيل في أوروبا وهذا عندما تكلم عن كتابات "دانييل روس" عن الأناجيل حيث، يقول" عندما اطلعت على كتبه لأول مرة تساءلت قائلا: ألا

---

[1]محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص243

[2]مصطفى كيحل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، أطروحة مقدمة لنيل الدكتوراه العلوم في الفلسفة، 2008/2007جامعة منتوري، قسنطينة،ص251.

[3]محمد أركون، الفكر الاسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص266.

يمكن أن نفعل شيئا مشابها في ما يخص القرآن؟ وما هي النتيجة التي سنتوصل إليها إذا ما قارنا بين الإنجيل والقرآن بهذه الطريقة؟ هذه هي نقطة البداية، وهذا ما غذى فضولي المعرفي. وعلى هذا النحو ابتدأت العمل في مجال القرآن، وكانت البحوث والكتب التي تعرفها"[1].

والنقد التاريخي الحديث للنصوص المقدسة في أوروبا يهتم ببحث صحة نسبة تلك النصوص الى من تنسب اليهم، كما يهتم ببيان العلاقة بين تلك النصوص وبين التجارب التاريخية للجماعات الدينية التي ظهرت فيها تلك النصوص، اي ان هدف النقد التاريخي للنصوص هو مساءلة مسلمات الدين بالأساس"[2].

وتطور هذا المسعى مع ظهور وتوسع التاريخية في ق19، فتحرر العقل وأصبحت له سلطة النظر في الكتب المقدسة التي بدا أن لها محررين وتواريخ ومستويات نصية ذات أصول مختلفة وأن لها ارتباطات وقائع عصورها وأساطير هذه العصور أولى من الارتباط الذي تنسبه اليه المؤسسة الدينية"[3].

---

[1]محمد اركون، الفكر الاسلامي نقد واجتهاد ، مصدر سابق، ص ص 264 265.

[2] مصطفى كيحل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد اركون، مرجع سابق، ص251.

[3]عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف، مركز دراسات الوحدة العربية ،ط1، 1996، بيروت، ص32.

فالنقد التاريخي للنص المقدس لا يسلم بأي معطى ديني سابق على النص يفهم النص من خلاله وانما يفهم النص ويفسر من خلال إخضاعه للتاريخ والمجتمع فالواقع سابق على النص، والنص يدعن الواقع"[1].

ونجد أركون يدين منشطي النهضة والثورة، لانهم لم يخاطروا ويقوموا بدراسة نقدية للدين على طريقة ماكس فيبر أو" أي، ترولتش" (E,troeltscht) ولم يقوموا بصراع ضد الكهنوت على طريقة فولتير، ولا في تفسيخ الافكار الجامدة dogme والوعي الخاطئ على طريقة مونتيني، ولم يدخلوا في صراع دائم وذي دلالة أو أهمية تذكر من أجل تعرية الأصول الآنية والمرحلية والدنيوية للشريعة. ولا بإنجاز ثيولوجيا إسلامية ملائمة للروح العلمية الجديدة"[2].ما يشير اليه أركون هنا أنه يريد من العلماء العرب المسلمين أن يقوموا بنقد تاريخي للنص المقدس مثلما فعل علماء الغرب ، كما يلومهم لانهم لم يجازفوا ويقوموا بدراسات نقدية للنص الديني.

وقبل أن يشرع أركون في تطبيق النقد التاريخي على الإسلام يحدد أهم مسلمات التراث الإسلامي الصحيح التي تقدم نفسها على أنها مسلمات مطلقة في صحتها وأهم هذه المسلمات هي: الصحابة معصومون وقد نقلوا بحرص وأمانة كلية النصوص الصحيحة والوقائع التاريخية المتعلقة ببعثة محمد، لقد واظبت الأجيال التالية على عملية النقل ذاتها للتراث المقدس الذي أخذ عن الصحابة مع التحلي بالتيقظ النقدي في النقل، كانت نتائج

[1]مصطفى كيحل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، مرجع السابق، ص252.
[2]محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص237.

هذا النقل قد سجلت كتابة في المصحف وكتب الحديث الموثوقة، أي الصحاح، كل الأدبيات التاريخية (كتب التاريخ)تكمل هذا التراث وتدعمه بقدر ما تكتب وتنجز طبقا للمعيار النقدي نفسه المستخدم في بلورة التراث المقدس"[1].لقد أضاف العلماء المجتهدون للنصوص المقدسة النصوص القانونية (أو القانون المقدس)المنجزة طبقا للمبادئ والمنهجيات نفسها الموجودة في علم أصول الفقه، إن كلية النصوص الموثوقة والمشكلة على هذا النحو تتيح إمكانية إنتاج تاريخ دنيوي مندمج أو منصهر كليا داخل التراث المقدس ومضبوط كليا بواسطة التراث المقدس.

بهذه الكيفية يرى أركون كيفية تشكل هيبة التراث وسيادته بعيدا عن كل نقد تاريخي"[2].

ثالثا: موقف أركون من النصوص الدينية

1_موقفه من قصة تشكل ا لمصحف

يرى أركون أنه من المهام العاجلة التي تتطلبها أية مراجعة نقدية للنص القرآني، ينبغي أولا إعادة كتابة قصة تشكل هذا النص بشكل جديد كليا. أي نقد القصة الرسمية للتشكيل التي رسخها التراث المنقول نقدا جذريا، هذا يتطلب منا الرجوع الى كل الوثائق التاريخية التي أتيح لها أن تصلنا سواء كانت ذات أصل شيعي أم خارجي أم سني. هكذا نتجنب كل حذف ثيولوجي لطرف ضد آخر، المهم عندئذ هو التأكد من صحة الوثائق المستخدمة"[3].

---

[1] مصطفى كيحل ، الأنسنة والتأويل في فكر محمد اركون، مرجع سابق، ص254.

[2] المرجع نفسه ، ص254.

[3]محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص290.

وما يقصده أركون هنا هو التشكيك في صحة الوثائق التي وصلتنا نحن اليوم حول تشكل المصحف وإعادة كتابتها.

كما يقدم لنا أركون بعض الأماكن التي تكون فيها إمكانية وجود بعض الوثائق، رغم عدم تفاؤله بالوصول إليها فيقول" بعدها نواجه ليس فقط مسألة إعادة قراءة هذه الوثائق، وإنما أيضا محاولة البحث عن وثائق آخر ى ممكنة الوجود كوثائق البحر الميت التي اكتشفت مؤخرا، يفيد نا في ذلك أيضا سبر المكتبات الخاصة عند دروز سوريا أو اسماعلية الهند او زيدية اليمن او علوية المغرب. يوجد هناك في تلك المكتبات القصية وثائق نائمة، متمنعة، مقفل عليها بالرتاج، الشيء الوحيد الذي يعزينا في عدم إمكانية الوصول اليها الآن هو معرفتنا أنها محروسة جيدا"[1].

كما شكك أركون في روايات الصحابة وهذا في قوله "نحن نجد أن جيل الصحابة هو وحده الذي رأى وسمع وشهد الظروف الأولى والكلمات الأولى التي نقلت فيما بعد على هيئة القرآن والحديث والسيرة إنه لمن الصعب تاريخيا إن لم يكن من المستحيل التأكيد على القول بأن كل ناقل قد سمع بالفعل ورأى الشيء الذي نقله"[2].

ويتفق عزيز العظمة مع أركون في ان منهج النقد التاريخي هو وحده الكفيل بتجاوز الصعوبات التي تواجهنا من أجل إعادة كتابة القرآن حيث يقول" فمع أن في الاخبار المتواترة حلول جمع النص القرآني من البساطة والحزم مما يشجع على التصديق بها إلا أن البساطة

[1] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق،ص91.

[2] محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص147.

والحزم القاصر هما علامة كل الحلول الفردية المتسلطة للقضايا المعقدة، يفيدان بإغلاق باب البحث أكثر من فائدتهما في الامور التاريخية"[1].

كما يذكر أركون قضية الاحتجاجات والاعتراضات التي قد اثيرت بخصوص تشكيل المصحف بسبب "القضاء على المجموعات الفردية السابقة وعلى المواد التي كانت بعض الآيات قد سجلت عليها، التعسف في حصر القراءات في خمس، حذف مجموعة (ابن مسعود) المهمة جدا، وهو صحابي جليل، وقد أمكن الحفاظ على مجموعته بالرغم من ذلك في الكوفة حتى ق5. اضف الى ذلك النقص التقني في الخط العربي يجعل من اللازب اللجوء الى القراء المختصين، اي الى شهادة شفهية"[2].

والى جانب عائق اندثار الوثائق التي تساعد في اعادة إخراج النص المقدس، يذكر أركون عائق آخر لا يقل أهمية في نظره وهو القراءة الشعائرية والطقسية للقرآن، فلما كان القرآن حقيقة معاشة على كل المستويات، فإن اي تساؤل يتعلق بمدى صحته كوثيقة يصبح مسألة ثانوية، بالمقابل فإن هذا السؤال يمكن أن يتخذ أهمية نظرية عظمى إذا ما توقف القرآن عن أن يكون معاشا كما هو الحال سائر نحو ذلك اليوم تحت تأثير الضغط المتزايد للحداثة"[3]. ويقصد أركون هنا أن المجتمعات المواكبة للحداثة هي تلك التي تخلت عن

[1] عزيز العظمة، مرجع سابق، دنيا الدين في حاضر العرب،دار الطليعة، ط1، 1996، بيروت، ص98.
[2] محمد أركون، الفكر العربي، تر عادل العوا، منشورات عويدات ، ط3، 1985، بيروت، ص13.
[3] مصطفى كيحل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد اركون، مرجع سابق ، ص257.

القراءة الشعائرية والطقسية للقرآن على خلاف المجتمعات الإسلامية التي لازالت لحد اليوم تدرس القرآن بشكل شعائري وطقوسي.

2_موقفه من السنة النبوية والحديث

وبعد نقد النص القرآني يطبق اركون النقد التاريخي على الحديث النبوي الشريف باعتباره النص الثاني في الاسلام حيث يستغل الاختلافات الموجودة بين المجموعات النصية أي الصحاح التي تبنتها وشكلتها المذاهب الاسلامية كالسنة والشيعة والخوارج فيقول" إن الرفض المتبادل الذي تمارسه المذاهب والطوائف بعضها ضد البعض الاخر ينبغي أن يخضع لتفحص ذي أولوية وأهمية قصوى ضمن منظور الاستعادة النقدية للتراث الاسلامي الكلي أو الشامل"[1].وهنا نجد أن أركون كما طبق النقد على القرآن طبقه كذلك على السنة النبوية بحيث استغل فرصة الاختلافات الواقعة بين العديد من المجموعات وجعلها سببا لإعادة نقد ودراسة التراث الاسلامي.

ويوضح كذلك أركون بأن" الحديث النبوي قد تعرض لعملية الانتقاء والاختيار والحذف التعسفية التي فرضت في ظل الامويين وأوائل العباسيين أثناء تشكيل المجموعات النصية(كتب الحديث) المدعوة بالصحيحة، لقد حدثت عملية الانتقاء والتصفية هذه لأسباب

[1]مصطفى كيحل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد اركون، مرجع سابق، ص258.

لغوية وادبية وثيولوجية وتاريخية"[1].ويبين أركون بأن الحديث النبوي هو الآخر حدثت له عملية تصفية وتغيير سابقا.

كما يقوم اركون بنقد خطاب السيرة النبوية التي شكلها ابن اسحاق الذي عاش ما بين 85_161هـ/704_767م والتي استعادها وصححها ابن هاشم(218هـ_833م) حيث يرى ان ابن اسحاق يكون قد وقع في كتابته لسيرة النبي صلى الله عليه وسلم تحت ضغط وتأثير الحكايات الشعبية للقصاصين والوعاظ أي انه يقدم صورة مثالية لإحداث تحرك وتنشط للمخيال الجماعي" أكثر مما هي موجهة لتركيب (أو كتابة) سيرة انسان يدعوه غالبا برسول الله في حين أن القرآن قد ألح على البعد الانساني البحت لشخصيته"[2].

يزعم أركون هنا بأن كتابات ابن اسحاق لم تكن صحيحة وذلك لأنه تأثر بالوعاظ والقصاصين وهذا ما جعل أركون ينتقده.

وبالرغم من أن ابن هشام قد مارس أو أدخل نوعا من الضبط التاريخي للحكايات والروايات التي كان سلفه يجهله، وهي الحكايات الناتجة عن التراث الشفهي الذي شكل الصورة الرمزية والقدسية لمحمد عليه الصلاة والسلام، الا أن مجموع القصص والشهادات تخضع لآليات انتاج المعنى الخاص بالسرد الروائي أكثر مما يلتزم بقواعد كتابة التاريخ فقد استخدمت المبالغات الخيالية الشعبية بشكل غير متمايز بقواعد كتابة التاريخ فقد استخدمت

---

[1]محمد اركون، تاريخية الفكر العربي الاسلامي، مصدر سابق،ص146.

[2]مصطفى كيحل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد اركون، مرجع سابق، ص259.

المبالغات الخيالية الشعبية بشكل غير متمايز من حيث الدلالة والحقيقة عن العناصر التي نصفها "بالتاريخية" ضمن رؤيتنا الحديثة للمعرفة"[1].

ويخبرنا أركون ان" المؤرخين الذين يحرصون على موضعة كل الاحداث والشخصيات والوقائع التي ذكرها ابن اسحاق في موضعها الصحيح قد اعترفوا له بالأمانة دون ان يهملوا ذكر التحوير (transfiguration) الذي ألحقته القصة أو السيرة بالفترة المستهدفة(فترة النبوة) وبالشخصية المركزية أي شخصية النبي"[2].يرى اركون هنا ان الدارسين لابن اسحاق قد رأوا أن كتاباته تحمل صفة الامانة.

إن النقد الاكثر تعمقا وجذرية في هذا الاتجاه كان قد استعيد مؤخرا من طرف "ب،كرون" (p:crone)الذي يلاحظ بحق ان تاريخ الاسلام الأولي أو البدائي قد خرب وأفسد الى الابد بسبب احتدام الظروف الاجتماعية والسياسية والثقافية التي تكون فيها وروي ثم دون وسجل"[3].

حيث نستنتج في الاخير ان اركون فعل بالنص الديني ما فعله الغربيون بنصوصهم المقدسة فلم يتوقف نقده عند بعض النصوص فقط بل تجاوز ذلك الى النص القرآني وتجرأ الى نزع صفة القداسة عن النص القرآني وهذا من خلال وضعه تحت القراءة التاريخية.

3_نقد التصور القروسطي للعالم

[1]مصطفى كيحل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد اركون، مرجع سابق ،ص 260.

[2]محمد اركون، تاريخية الفكر العربي الاسلامي، مصدر سابق، ص ص83 84.

[3] المصدر نفسه، ص84.

بعد أن نقد أركون قصة تشكل المصحف والسيرة النبوية لم يتوقف الأمر هنا فقط بل تجاوزه الى النظر في تصور العالم اي تصور الله، حيث يقول" أن التصور السائد عن الله وليس الله ذاته، وأن التصور السائد في المجتمعات الاسلامية مشكل من شيئين اثنين: خطاب علماء الدين التقليديين والتركيبة السياسية القمعية كما كانت قد تبلورت في المجتمعات العربية والاسلامية بعد ح ع2. هذان العاملان الاساسيان اللذان يحسمان التصور السائد عن الالوهة او عن الله او عن التقديس في مجتمعاتنا. والله يسيطر عندنا على هذه الهيئة بالذات وليس على أي هيئة أخرى، بمعنى آخر إن الله هو بحاجة دائما الى وساطة اللغة البشرية"[1].ويقصد أركون هنا أن التوصل لله يكون عن طريق اللغة.

"إن الله يتعذر على المنال، الله يتعالى على كل شيء، ولا يحق لأحد أن يتحدث باسمه، ولا يمكن للبشر أن يتوصلوا اليه بشكل مباشر، وانما يقدمون عنه تصورات مختلفة بحسب المجتمعات والعصور ثم يتخيلون أن هذه الصورة هي الله ذاته، بمعنى آخر لا يمكن للبشر أن يتوصلوا لله إلا عن طريق وساطة بشرية"[2].بمعنى أن اللغة البشرية هي الوسيلة الوحيدة التي تمكننا من الاتصال بالله.

وعندما يقارن أركون بين الغرب والعالم الاسلامي، فإنه يربط تقدم أوربا وتخلف المسلمين بكون أوروبا عرفت كيف تتحرر من أسر تلك العلاقة القروسطية بين الله والانسان وأقامت بدلها علاقة جديدة تدفع للعمل والاقبال على الحياة دون خوف لان أوروبا تركت

[1]محمد اركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق،ص276.

[2]مصطفى كيحل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد اركون، مرجع سابق،ص263.

هذه الاسئلة المتعلقة بفكرة الله وكيفية تصور العلاقة معه تجيء بشكل طبيعي"[1].يريد اركون هنا من العالم الاسلامي تتبع ما فعله الغرب في التخلي عن الاسئلة المتعلقة بالله وجعل العلاقة مع الله تسير بشكل طبيعي.

إن التصور القروسطي عن الله من منظور أركون هو تصور يشمل الحركة والطاقة، لأنه تصور مظلم وقمعي، ويجب ان يزول ويتفكك ليفسح المجال امام تصور آخر أكثر رحابة وحرية."[2]هنا يسعى مفكرنا لأن يتغير التفكير القورسطي المظلم الذي يسود التفكير الاسلامي ويصبح تفكيرا ذا حرية أكثر بعيدا عن التصورات التي لامعنى لها.

إذن بهذه الكيفية يطرح أركون مشكلة وجود الله وكيفية تصور هذا الوجود عبر التاريخ، وضرورة احداث القطيعة في الفكر الاسلامي بين التصور الكلاسيكي لله والتصور الحديث له"[3].يهدف أركون الى قطع الصلة بين التصورات القديمة القورسطية الكلاسيكية لله وبين التصورات الحديثةأي تغيير فكرة تصور الله قديما وحديثا.

---

[1]مصطفى كيحل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد اركون، مرجع سابق ، ص265.

[2]المرجع نفسه، ص266.

[3]المرجع نفسه، صفحة نفسها.

المطلب الثاني: القراءة الانثروبولوجية

1_مفهوم القراءة الانثروبولوجية:

لقد اعتمد اركون على التحليل الانثربولوجي في دراسة التراث الاسلامي، فهو"لايكتفي بتطبيق المنهج التاريخي على الاسلام والتراث العربي الاسلامي، بل يضيف الى ذلك تطبيق المنهج الانثروبولوجي من اجل فتح ورشات عمل جديدة للتحليل والتأويل فيجترح لنفسه إتباع منهجية انثروبولوجية مختلفة عن المنهجية التقليدية في علم التاريخ، فالقراءة الانثروبولوجية للتراث العربي الاسلامي هي قراءة شاملة، كما أنها تقوم على المقارنة مع بقية التراثات الدينية والثقافية الاخرى في ماضيها و حاضرها"[1].

حيث يلح أركون على "دراسة العلم الانثربولوجي وتدريسه.فهو الذي يخرج العقل من التفكير داخل"السياج الدوغمائي المغلق" الى التفكيرعلى مستوى أوسع بكثير، كما أن العلم الا نثر بولوجي يعلمنا كيفية التعامل مع الثقافات الاخرى بروح منفتحة ومتفهمة، وضرورة تفضيل المعنى على القوة أو السلطة والمعرفة المنيرة على الجهل المؤسس أوالمؤسساتي"[2].فالانثروبولوجيا بالنسبة لاركون تفتح لنا ابواب متعددة نستطيع من خلالها معرفة جميع الثقافات والامور المعرفية التي نجهلها، كما تجعلنا نعيد النظر في جميع العقائد الدينية ونحللها تحليلا انثروبولوجيا.

[1]مصطفى كيحل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد اركون، مرجع سابق، ص272.

[2]محمد اركون، القرآن من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص6.

فنجد أن أركون يركز على استعمال المنهج الانثروبولوجي في دراساته وهذا ما تكلم عنه في كتابه تاريخية الفكر العربي الاسلامي فيقول" ينبغي علينا إذن أن نبتدئ بتحديد موضوع الانثروبولوجيا التطبيقية في مكان ما بين هذين النموذجين المتضادين"[1].

وعلى خلاف محمد عابد الجابري الذي لا يرى نفسه باحثا انثروبولوجيا ولا يريد التعامل مع الثقافات الشعبية في قوله" لابد من الاشارة أخيرا الى اننا قد اخترنا بوعي التعامل مع الثقافة العالمة وحدها فتركنا جانبا الثقافة الشعبية من أمثال وقصص وخرافات وأساطير وغيرها، لأن مشروعنا مشروع نقدي، ولان موضوعنا هو العقل، ولان قضيتنا التي ننزاح لها هي العقلانية. نحن لا نقف هنا موقف الباحث الانثروبولوجي الذي يبقى موضوعه مائلا امامه كموضوع باستمرار، بل نحن نقف من موضوعنا موقف الذات الواعية من نفسها"[2]. يبين لنا الجابري هنا بأن العقل وحده هو محل اهتمامه ولا يرتكز على الجوانب الاخرى التي تجعله ينزاح عن هدف مشروعه النقدي.

كما أراد أركون تطبيق النظريات الأنثروبولوجية على التراث الإسلامي ليتأكد من مدى صحتها وقوتها اذا طبقت على تراث آخر من غير التراث الاوروبي وهذا في قوله" وأردت بذلك امتحان مدى نجاح هذه النظريات، او مدى صحتها ومتانتها عندما تطبق على تراث غير التراث الأوروبي"[3].

---

[1] محمد اركون، تاريخية الفكر العربي الاسلامي، مصدر سابق، ص54.

[2] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1984، بيروت، ص7.

[3] محمد اركون، القرآن من التفسيرالموروث الى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص43.

2_الممارسة الانثربولوجية على التراث الإسلامي:

نلاحظ أن محمد اركون يقوم بالتركيز على البحث الانثروبولوجي لأنه يعتبر أن البشر غير واعيين بأصل أفعالهم سواء فردية أو جماعية، فهو يعتقد ان كل الحقائق المدمجة في التراث الحي الذي يحتوي كل ما رسخته الطائفة الارثوذكسية فكل هذه الحقائق في معتقداتهم متجذرة في الحقيقة المطلقة، ويرى اركون ان التاريخ سيرورة وجودية متجذرة في كلام الله الموحى به يولد تصورا عن الحقيقة وهو تصور ظرفي أني متغير ونسبي عن الحقيقة ونجح هذا التصور عندما تم الانتقال من العقل الديني إلى العقل العلمي و الفلسفي لأنه كشف على التفاعل الحاصل بين الوحي والحقيقة، غير أن هذا التفاعل لايمكن أن يكشف إذا ما تم التخلي عن الأنظمة الميتافيزيقية"[1].

فهدف أو مسعى أركون هو إعادة النظر و التقييم لكل المورثات الدينية، فيصرح "ينبغي أن نطبق على تراث الإسلام كله ثلاث عمليا تفكرية راديكالية، الإنتهاك، الزحزحة، التخطي أو التجاوز ،ماذا يعني ذلك؟يعني ضرورة انتهاك التابوات أو المحرمات التراثية المتراكمة على مدار الأجيال و القرون ،ثم زحزحتها في اتجاه فضاء المعقولية الذي دشنته الحداثة العلمية والفلسفية الغربية"[2].

فأركون يسعى إلى إعادة النظر في التراث الذي يضم الإسلام ويعتبر تجسيدا ،"للمحتوى العقيدي الثابت الذي توالت التوصية به من قبل الأنبياء،كما لاحظنا ذلك في

---

[1]محمد اركون،القرآن من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق ، ص44.
[2]محمد اركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، تر هاشم صالح، دار الساقي، ط1، 2011،بيروت، ص33.

الآيات المتقدمة ،ولما كان الإسلام الدعوة الإلهية التي بعث بها النبي محمد عليه الصلاة والسلام ، يمثل الدين الخاتم والطور الكامل بل الأكمل في مسيرة الشرائع والأديان الإلهية فإنه أطلق عليها اسم الإسلام ليدل ذلك على ثباته واستمراره وأنه لاينسخ بدين إلهي أخر"[1].

إن النقد التفكيكي وإعادة النظر التي ينادي بها أركون تشمل كل القيم والمعتقدات التي قد يظنها المؤمن قادرة على أن تزحزحه عن حظيرة إيمانه ومعتقداته، "فالشريعة تحدثت في نظام السياسة وفي قواعد الشورى، ولكن بلسان أوتي جوامع الكلم، وخطاب يفهمه الذين يحملون في صدورهم قلوبا باصرة وسرائر خاصة"[2].

3_المثلث الانثروبولوجي:

يحصر أركون المثلث الانثروبولوجي في ثلاثة ألفاظ وهي: المقدس، الحقيقة، العنف يختلف معنى كل واحدة عن الآخر ى ويوضح أركون هذا في قوله " المثلث الانثروبولوجي مؤلف من ثلاثة زوايا قطبية: المقدس الحقيقة العنف. من يمتلك المقدس الإلهي يمتلك الحقيقة المطلقة يحق له أن يستخدم العنف: أي أن يقتل ويستأصل كل من يرفض الإيمان بهذه الحقيقة المطلقة"[3].

---

[1]كمال هاشمي، دراسات نقدية في الفكر العربي المعاصر، مؤسسة ام القرى، ط1، 1914، القدس، ص14.

[2]محمد عمارة، معركة الاسلام واصول الحكم، دار الشروق، ط1، 1989، القاهرة، ص ص 347 346.

[3]محمد اركون، التشكيل البشري للإسلام، تر هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، ط1، 2013، ،المغرب، ص209.

أ_ المقدس:

يعرفه لا لاند بأنه" ما ينتسب الى نظام أشياء منفصل مخصوص، لا يقبل الانتهاك، ما يتعين عليه أن يكون موضوع احترام ديني من قبل جماعة من المؤمنين"[1] أي ان هذا المقدس هو شيء متعالي لا يمكن العبث فيه أو تجاوزه ولا التطاول عليه لأنه ذو قيمة أو ميزة فريدة.

نجد أن "التقديس" أو" المقدس" هو موضع اهتمام البحث الانثروبولوجي عند اركون، فدراسة تاريخ الفكر الاسلامي والمجتمعات العربية الإسلامية، يقتضي دراسة المقدس ، أي دراسة بنيته وعناصره وعلاقته بالإلهي والديني، ومقارنة علاقته بالمجتمعات والثقافات القديمة من جهة، وعلاقته بالمجتمعات الحديثة من جهة اخرى أي سوسيولوجيا التقديس واستراتيجيات المقدس في التكوين الاجتماعي"[2].

فظاهر التقديس (la sacré) شيء موجود في كل المجتمعات البشرية إنها ظاهرة انثروبولوجية. فقط تختلف درجة حدتها وأشكال تجلياتها من مجتمع لآخر بحيث مستوى تطوره الاجتماعي والثقافي"[3]. بمعنى أن لكل مجتمع مقدس خاص به يختلف ويتعدد على حسب ثقافة ذلك المجتمع ومدى تطوره.

---

[1] أندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية، تر احمد خليل، منشورات عويدات،ط2، 2001، ص1229.

[2] مصطفى كيحل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد اركون، مرجع سابق، ص273.

[3] محمد اركون، الفكر الاسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص11.

ولهذا يدعو اركون الى ضرورة اعادة كتابة تاريخ المقدس عند العرب، لان التحليل الجيد للتجربة الدينية المرتكزة على اطر سياسية واجتماعية مرتبطة باستكشاف مجال التقديس الذي تتجلى فيه الممارسات الدينية والسياسية فهل كان محمد واتباعه الاولون يولون للتقديس مكانة انطولوجية ووظائف رمزية وشعائرية وغايات عملية تجريبية وانماط تعبير جمالية مختلفة عن تللك التي كان _أي التقديس نفسه_ يتحلى بها في بيئات المعارضين أقصد بالمعارضين هنا العرب الذين احتقروا وحطوا من قدرهم عن طريق نعتهم بالشرك والجاهلية والكفر "[1].

وفي حوار له(اركون) مع هاشم صالح حيث سأله عما اذا كان عصر التنوير قد حل مشكلة الدين بشكل كامل؟ فأجابه بلا وبأن عصر التنوير لم يستطع حل مشكلة التقديس ولا زالت موجودة، فقط وضعها الفلاسفة جانبا فيقول" ولكننا نرى أن المقدس ينبثق أمامنا الآن في كل مكان بما فيها المجتمعان الاوروبية المعلمنة والمحدثة منذ زمن طويل. وهذا يدل على ان مشكل المقدس أي حاجة الانسان أو الجماعات الى التقديس. لم تحل حتى هذه اللحظة"[2].

ب_ **الحقيقة:** يعرف لنا أركون الحقيقة في عدة مواضع فيرى بأن الحقيقة بالنسبة للرأي الشائع هي الشعور بالتطابق التام بين القول والفعل أما الاديان والانظمة الميتافيزيقية

---

[1] مصطفى كيحل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون مرجع سابق، ص274.

[2] محمد اركون، الإسلام، اوروبا الغرب، رهانات المعنى وارادات الهيمنة، تر هاشم صالح، دار الساقي، ط2، 2001، بيروت، ص202.

فقد صورت لنا الحقيقة بأنها أزلية، جوهرانية، فريدة من نوعها وبأنها تحمل صفة المطلقية، ويبين لنا بأن الحقيقة شيء مختلف لدى المفكر النقدي فهي" مجموع آثار المعنى التي يسمح بها لكل ذات فردية أو جماعية نظام الدلالات الإيحائية المستخدمة في لغته.إنها مجمل التصورات المختزنة من قبل التراث الحي للجماعة القبلية، أو للطائفة الدينية أو للأمة"[1].فحسب اركون الحقيقة معانيها متعددة ومختلفة على حسب موضعها كما يوضح لنا بأن معناها لدى المفكر النقدي مختلف تماما حيث يراها المفكر النقدي على انها التصورات الموجودة في التراث لكل فرقة او جماعة او طائفة.

لقد حاول اركون جاهدا من خلال تطبيق المنهجية النقدية ان يبرز اهم المشاكل التي يعاني منها الفكر العربي الاسلامي داخلا وخارجا. وشدد على ان الحقيقة التاريخية هي مزدوجة، على الجميع ان يتفهموا ذلك. هناك في الدرجة الاولى ما يتصوره العقل عن هذه الحقيقة، أي ما قد تشكل عن ذلك الماضي لدى المسلمين، وهناك من الدرجة الثانية ما جرى حقيقة أي الواقع الذي أخفاه وقنعه واستبعده كل من يدعي أنه يتحدث باسمه أو يعبر عنه"[2].

إن لكل جماعة دينية مفهوم خاص بحقيقة الله والكون والوجود ولها نظام خاص من الاعتقاد واللااعتقاد، تطرحه وتدافع عنه بقوة لكونه يجسد الحقيقة المطلقة التي لا حقيقة خارجها، من هنا نجد ان مفهوم الحقيقة يتم حصره في دائرة ما هو مقدس، مالا يجوز المس

---

[1]محمد اركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص156.

[2]نايلة ابي نادر، العنف ، والمقدس، والحقيقة، قراءة في فكر محمد اركون، الفلسفة والعلوم الانسانية، ص5.

به من قبل أي كان. الامر الذي يصوغ استخدام العنف من اجل الدفاع عن المعتقد، عن الحقيقة، أي عما هو مقدس"[1].وهذا ما يوضح لنا بأن هناك علاقة وطيدة ومتداخلة بين (المقدس، الحقيقة، العنف).

كما يقر أركون بأن "هنالك منطق فكري في بناء الحقيقة وفي بناء طرق الإقناع من أجل إيصالها الى الغير دون تدخل العنف مع ان خطاب الإقناع ينطوي على إرادة تشريط الآخر عبر استبدال هذا أو ذاك من مضامين الحقيقة بمضامين أخرى"[2]. يرى مفكرنا بأن هنالك طرق اقناع وهنالك بناء فكري لإيصال مفهوم الحقيقة ، وذلك يكون باستبدال محتويات او مضامين الحقيقة بأخرى غيرها دون اللجوء الى العنف.

ج_ العنف

إن الإسلام بحسب أركون يدعو إلى العنف في بعض آياته وهنا يشير مفكرنا الى سورة التوبة التي يقر انها تدل بمجملها على ان العنف كان حاضرا في كل مرة تهدد فيها الحقيقة المطلقة أو تتعرض للمقاومة والرفض. قامت السورة بإنتاج معنى محرك وتعبوي لدى السامعين زمن النبي، كما لدى الأجيال التالية"[3].غير أنه لا يخرج عن المنظور العام للأديان السماوية لأن الأمر "ليس مقصورا على القرآن،ففي التوارة أيضا توجد مقاطع عنيفة

---

[1] نايلة ابي نادر، العنف ، والمقدس، والحقيقة، قراءة في فكر محمد اركون ،مرجع السابق، ص 7.

[2] محمد اركون، جوزيف مايلا، من منهاتن الى بغداد، ماوراء الخير والشر، تر عقيل الشيخ حسين، دار الساقي، ط1، 2008، بيروت، ص283.

[3] نايلة ابي نادر، العنف ، والمقدس، والحقيقة، قراءة في فكر محمد اركون، مرجع سابق، ص9.

حيث يغضب يهوه،إله اليهود ويقول بما معناه: هلموا! اهجمواعليهم! اقتلوهم !...وفي الإنجيل أيضا توجد مقاطع عنيفة جدا حيث تعلن إبادة المذنبين ورميهم في النار الأبدية"[1].

من هنا نجد أن الاهتمام بظاهرة العنف قد دفع أركون الى البحث في اسبابها وأهدافها فوجد أنها مرتبطة بشكل وثيق بالتقديس، وذلك من اجل فرض حقيقة محددة تعلو على أي نقاش أو جدل. يلحظ أن الانسان لكي يتمكن من الدفاع عن نفسه والعيش في المجتمع، والتوصل الى المعنى الذي يبحث عنه يحتاج الى كل من العنف والتقديس والحقيقة"[2].

فالعنف حسب مفكرنا ظاهرة أنثربولوجية يشترك فيها جميع البشر ،فكل الديانات لاتخلو من العنف لأن السياق الذي تتموضع فيه الحياة البشرية يفرض ذلك ،والسياق الأنثربولوجي أيضا يفرض العنف ويقصد أركون بالسياق الأنثربولوجي "تلك الجدلية الخاصة بالعلاقات بين العنف والإنسان فهذا معطى أنثربولوجي دنيوي ينطبق على كل الناس وكل المجتمعات البشرية قاطبة لا يوجد مجتمع بشري خال من العنف... لهذا السبب فإني أتحدث عن وجود معطى عصبي نفساني في صميم الطبيعة البشرية"[3].

[1]محمد اركون، التشكيل البشري للإسلام، مصدر سابق، ص209.
[2]نايلة ابي نادر، العنف ، والمقدس، والحقيقة، قراءة في فكر محمد اركون ، مرجع سابق، ص9.
[3]محمد اركون، التشكيل البشري للإسلام، مصدر سابق، ص209.

4_التحليل الانثروبولوجي لسورة التوبة:

يبين أركون من خلال تحليله لسورة التوبة تحليلا انثروبولوجيا بأنها هي السورة التي تحمل العنف في مضمونها وهذا ما تبينه الآية الخامسة حسب قوله والتي تسمى لدى المسلمين "آية السيف" في قوله تعالى "فإذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم إن الله غفور رحيم"[1].فيصرح أركون بقوله" أنها تقول للمسلمين "حاربوهم" أو "استأصلوهم" إذا ما استخدمنا لغة اليوم، وذلك لان مثل هذا الفعل يتكرر حتى في القرن الحادي والعشرين. الآية تقول ما معناه: ينبغي تصفية أناس معينين لأنهم مناهضون أو رافضون لقبول دعوة الله"[2].

ويوضح اركون في موضع آخر سبب انطلاقه من سورة التوبة بحيث يرى حسبه بأنها تحث على استخدام العنف وهذا في قوله" لأنه حتى في سورة التوبة المكرسة بأكملها للتأكيد على الانتصار السياسي والاجتماعي والثقافي والاحتفال به، فإن تلك الآية تشكل ذروة العنف الموظف في خدمة" حقوق الله" والله ذاته هنا يقدم نفسه كحليف أعظم للجماعة المختارة. وبهذا المعنى نقول ان العنف قد تم تصعيده والتسامي به على هيئة قربان أو اضحية تم الرضاء بها كتعبير عن الطاعة المعترفة بالجميل، وهي الطاعة المتضمنة أو

[1]القرآن الكريم، سورة التوبة، الآية 5.

[2]محمد اركون، التشكيل البشري للإسلام، مصدر سابق، ص207.

المطالب بها في العهد أو الميثاق(العهد الكائن بين الله والانسان)"[1].وهنا يرى اركون بأن الميثاق الذي كان بين المسلمين والمشركين كان على الطريقة الجاهلية، لكن هذه الآية فكت هذا الميثاق أو العهد ووضعت مكانه قوانين قرآنية تستمد هيبتها من الحقيقة المطلقة(الله)، عن طريق الأوامر والنواهي، لكن في سورة التوبة كما يرى أركون" في سورة التوبة فإن الامر يتعلق بعنف سياسي مرفق برهان روحي يحتاج الى عنف، الامر يخص هنا علاقة نسجت مع الله من خلال تحالف طوعي أو ميثاق او عهد. ولان هذه العلاقة تدعي حتى بالاختبار وليس فقط عهدا او ميثاقا فإنها تمثل فضلا ونعمة ورفعة منحها الله للإنسان"[2].

ويبين أركون بأن سورة التوبة ورغم العنف الذي تنادي به، إلا اننا أمام موازين قوى عسكرية وموازين قوى اجتماعية موجودة على ارض الواقع، ينتج عن ذلك أن مشكلة مشروعية العنف السياسي والاجتماعي مطروحة هنا بكل وضوح، داخل سياق يهيمن عليه كلام اللهو، وانطلاقا من ذلك المقدس المرتبط بمكانة كلام الله وبالحقيقة المطلقة لكلام الله، وبالتالي فكل هذا يحصل باسم الله الذي يقول الحق ويحدده أو يعينه"[3]. يقصد اركون هنا بأن جميع الامور والاحداث هي بأمر من الله وكيف أن القرآن يبين مكانة المسلمون عسكريا في تلك الفترة، بمعنى أن المسلمون كانوا أقوى من المشركين لذلك كانوا يدعونهم الى الاستسلام بلا أية شروط ولأن من يمتلك القوة يمتلك حق القرار.

---

[1]محمد اركون، القرآن من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص56.

[2]محمد اركون، التشكيل البشري للإسلام، مصدر سابق، ص210.

[3] المصدر نفسه، ص212.

ان التحليل الانثروبولوجي الذي قام به اركون لسورة التوبة وتركيزه على الآية الخامسة كان الهدف منه هو تبيان العنف الموجود أو المذكور في الآية الكريمة باعتبار إن العنف ظاهرة انثروبولوجية متواجدة في كل مجتمع وفي كل ديانة.

المبحث الثاني: القراءة السيميائية الألسنية

المطلب الأول: المقاربة السيميائية

أولا :مفهوم القراءة السيميائية.

ارتبط البحث السيميائي في الفكر الغربي الحديث بأعمال دي سوسير (1913_1857)ferdinanddesaussire في كتابه "دروس اللسانيات العامة" وفيه وضع الاسس النظرية للعلامات غرضها دراسة حياة العلامات في الحياة الاجتماعية، واعمال الامريكي شارلساندس بيرس c.s.peirce(1914_1839)، وكانت أفكارهما في مجال السيمياء بمثابة ثورة ابستيمولوجية، وشملت بعدما توسعت مجالات علمية مختلفة كالانثروبولوجيا والتحليل النفسي، والنقد الادبي، وتحليل الخطاب.."[1].

ويصر اركون على موقفه من التحليل السيميائي ويقول" بأن التحليل السيميائي(أو العلاماتي الدلالي) ينبغي ان يحظى بالأولوية وبخاصة عندما يتعلق الامر بالنصوص الدينية التأسيسية ذات الهيبة الكبرى، فالتحليل السيميائي يقدم لنا فرصة ذهبية لكي نمارس تدريجيا منهجا ممتازا يهدف الى فهم كل المستويات اللغوية التي تشكل المعنى(أو يتولد) من خلالها"[2]. هنا يؤكد اركون على اولوية التحليل السيميائي ويبين ضرورته في تشكيل المعنى.

---

[1]مصطفى كيحل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص285.

[2]محمد اركون، القرآن من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص 35.

ويوضح لنا اركون كيف ان التحليل السيميائي للخطاب القرآني (القرآن الكريم) يقدم لنا ثلاثة مصطلحات بمعنى أن القرآن الكريم يتكون من سلسلة من الاحداث فيقول "وباللغة السيميائية يمكننا القول بان كل وحدة نصية من وحدات الخطاب القرآني مبنية على اساس سلسلة متسلسلة من الاحداث المركبة على هيئة بنية دراماتيكية أو مسرحية مثيرة وهذه الاحداث هي: الله يطلق حكما أو يبلغ رسالة، بعض الذين توجه اليهم الخطاب يرفضون الاستماع الى رسالته، يوم الحساب سوف يجيء لا محالة"[1].

ان حقيقة التحليل السيميائي هو دراسة النصوص بناءا على العلاقات الموجودة بين المُخَاطب والمُخَاطَب. وهذا بالاستناد الى النص، يقول بول ريكور"لكن المتخاطبين في التحليل البنيوي لا يجب البحث عنهما خارج النص"[2].

وعلى هذا النحو يظهر المقال القرآني فاعلين أوليين: قائل_ مؤلف_ ومخاطب_ مبلغ(محمد)، ومخاطب جمعي (الناس)"[3]. فالمرسل هو الله القائل، والمرسل اليه محمد صلى الله عليه وسلم ليوصلها للمرسل اليه الثالث وهم البشر. بمعنى ان الخطاب القرآني يحمل بنية سيميائية.

"فالله يبتدئ وكأنه الذات الفاعلة الاساسية، فهو الذي ينظم نحويا وبلاغيا، ومعنويا الخطاب كله، وبلغة اركون دائما فإن الله القائل، يتجلى بصيغة جمع التنظيم(نحن)،وهوي

---

[1]محمد اركون، القرآن من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص 35.

[2]بول ريكور، من النص الى الفعل أبحاث التأويل، تر محمد برادة وحسان بورقية، عين الدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية، ط1، 2001، الإسكندرية،ص116.

[3]محمد اركون، الفكر العربي، مصدر سابق، ص35.

يملأ المكان. كله بالإعراب عن ارادة مطلقة لا نهائية، وسيادة على الإنسان والعالم والمعنى والحقيقة ولذلك يتكرر لفظ الجلالة (الله)2697مرة، وبصفة الاسماء والصفات الدالة عليه بشكل كبير جدا"[1].

ويستثمر أركون المخطط السيميائي الذي وضعه قريماس.

مرسل إليه أول– مرسل اول(أنا المتعالية+ أنا_نحن)← الموضوع الخطاب النبوي

↓

مرسل اليه اول_مرسل ثان(المتكلم والقائل)

↓

المرسل اليه الجماعي(انصار/معارضون).

وهذا المخطط البياني يجسد البنية السيمائية النموذجية العليا.

وهذه البنية تخترق كل انماط الخطاب الموجودة في القرآن سواء كان النمط الحكمي

أو النمط القصصي، او النمط التسبيحي الانشادي، او النمط التشريعي وهي التي توجه كل مستويات المعنى الخاصة بكل وحدة نصية قرآنية"[2].

ثانيا: التحليل السيميائي لسورة التوبة

يقوم اركون بتحليل سورة التوبة من خلال المنهج السيميائي ومن خلال دراسته هذه"نجده يركز على فضاء التوصيل الذي يخترق النص القرآني فالتواصل اللغوي يتحدد

← ←

[1] مصطفى كيحل،الأنسنة والتأويل في فكر محمد اركون، مرجع سابق، ص290.

[2] المرجع نفسه، ص291.

سيميائيا على النحو التالي:مرسل رسالة ما مرسل اليه، لأن كل خطاب لغوي، يهدف الى توصيل رسالة شفهية او كتابية من مرسل الى مرسل اليه"[1].

وهذا ما يفعله في قراءته للآيتين الخامسة والسادسة من سورة التوبة، حيث جاء في قوله تعالى "فإذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم إن الله غفور رحيم وإن أحد من المشركين استأجرك فأجره حتى يسمع كلام الله ثم ابلغه مأمنه ذلك لأنهم قوم لا يعلمون"[2].

من خلال دراسة أركون لهاتين الآيتين يريد أن يوضح لنا أهم الألفاظ أو المفاهيم التي ستكون محل التحليل السيميائي بحيث يبين لنا دور ووظيفة كل كلمة.

كل هذا يسميه اركون" الجهاز اللغوي للقول او الكلام في القرآن ويحدده أركون من خلال اولا "بنية العلاقات بين الضمائر(انا، هو، انت...) و هذه البنية تميز كلية النص القرآني لأنها متواجدة على مداره"[3].

من الناحية السيميائية الدلالية، إن الآية الخامسة لا يمكن أن تقرأ حارج بنية العلاقات الكائنة بين الضمائر الشخصية، أو خارج إطار التوصيل والتفاهم المشترك الشائع في كل الخطاب القرآني. ففعل التوصيل يشمل ويوجه كل أنواع الفعل الآخرى التي تتداخل بعضها

---

[1] مصطفى كيحل،الأنسنة والتأويل في فكر محمد اركون، مرجع سابق ، ص293.

[2] القرآن الكريم، التوبة، الآية 5_6.

[3] مصطفى كيحل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد اركون، مرجع سابق، ص293.

في بعض طبقا لممارسة هرمية تراثية ينبغي غلى التحليل تحديدها عن طريق استكشاف وفرز عبارات الوصل و الفصل"[1].فهو يرى بأن المصطلحات التي استعملتها الآية(فاقتلوا،احصروهم،مرصد) هي مصطلحات تدعو للقتال وهذا راجع للإطار الذي ترسمه الصورة.

ذلك أن فضاء التوصيل أو سياقه يكشف عن رؤية وجودية عمودية للإنسان والكون تنطلق من الله المتعالي نحو الانسان، ففي حالة النص القرآني" يمكن القول بصفة عامة أن سياق التخاطب الاساسي فيه وهو اهم مستويات السياق الخارجي يجعل محور الخطاب أعلى ادنى، وعلى اساس هذا المحور تتحدد التعليمية بوصفها سمة اساسية للنص"[2].

ويتبع اركون الفواعل في الآية الخامسة من سورة التوبة ليوضح المسار السردي ويلاحظ أن العامل الذات الثاني(أي القائل او المتكلم) لا يظهر نحويا لكنه، ولكنه يعود للظهور في الآية التالية القائلة " وإن أحد المشركين استأجرك فأجره حتى يسمع كلام الله، ثم أبلغه مأمنه ذلك بأنهم قوم لا يعلمون" اما العامل الذات الأول فيمكنه، كما هي الحال هنا، ان يتوجه مباشرة الى المرسل اليه الجماعي الذي يشمل بالضرورة على المرسل اليه الاول وهو يتوجه اليه بأوامر قاطعة من نوع(اقتلوا، خذوهم، احصروهم.)"[3].وهكذا يتم التأكيد على الوحدة العاملية أي (العامل _الذات الاول الاعظم)_(العامل_ الذات

---

[1]محمد اركون، الفكر الاسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 94.

[2]مصطفى كيحل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد اركون، مرجع سابق، ص294.

[3]المرجع نفسه ، ص 297.

الثاني)_(العامل_ الذات الثالث)،أو حزب الحق_ الخير_ العدل(تاريخ النجاة) المضاد لحزب الخطأ_ الشر_ الظلم (ويتمثل بالمعارضين المشار اليهم عن طريق ضمير الغائب: هم)"[1].

وهذا التحليل السيميائي عند اركون يحظى بأولوية على الرغم من تقنيته لأنه ينزع الهيبة ويحيد الشحنات اللاهوتية عن النص القرآني، حيث ينظر اليه من زاوية كونه نصا لغويا يتركب من حروف وألفاظ وجمل، ولذلك فإنه يحقق هدفا تربويا وتثقيفيا كبيرا فهو يساعد" القارئ على استبصار الآليات الازلية التي لا تختزل لكل مفصلة لغوية ودلالية للمعنى، اقصد مفصلة هادفة لتوصيل رسالة ما"[2].

[1] مصطفى كيحل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد اركون مرجع سابق ص294.
[2] المرجع نفسه، ص298.

المطلب الثاني: القراءة الألسنية

1_مفهوم القراءة الألسنية

إن البحث الألسني والبحث السيميائي يتداخلان فيما بينهما ذلك انهما يشكلان علما واحدا، فموضوع الدراسة الألسنية بالنسبة لأركون هو" المعطيات الشكلية والنحوية والمعنوية والبلاغية والأسلوبية والإيقاعية الخاصة بالقرآن والتي يمكن حصرها والكشف عنها علميا"[1]. يوضح لنا اركون بأن هناك تداخل كبير بين اللسانيات والسيميائيات لدرجة انهما يصبحان مع بعضهما علما واحدا.

نلاحظ ان اركون على وعي كبير بهذا التداخل في حقل الألسنيات، ولذلك فهو لايتبع مدرسة ألسنية بعينها دون الاخرى، لأن البحث الألسني حسبه مازال في طور التكوين والبحث عن مناهجه الخاصة وهو يستخدم وينتقي ما يراه مفيدا لموضوع بحثه، بمعنى انه لا يفرض على المادة التي يدرسها منهجا معينا، وإنما يطبق المناهج الملائمة، لأن الموضوع هو الذي يفرض المنهج المناسب له وليس المنهج هو الذي يخضع الموضوع المدروس لمفاهيمه وقواعده"[2].

ومن أجل بناء ألسنية جديدة اللغة الدينية، يتكلم اركون عن انماط اللغة الدينية topologie أي ان الخطاب الديني في القرآن مثلا يتضمن نمطا واحدا فقط وانما عدة

[1]محمد اركون، الفكر الاسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص72.

[2]مصطفى كيحل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد اركون، مرجع سابق، ص306.

انماط، وهذه الاشكال والتعبيرات الدينية تتحكم بالروابط الموجودة بين اللغة والفكر، ومن ثمة فهي لا تزال حسب اركون تتحكم بطريقة ممارسة العقل الاسلامي وهو ما يسميه اركون حكم اللغة والكلام logocratie الذي ولد ما يدعي بالعقلانية المركزية"[1]. يوضح مفكرنا ان اللغة الدينية تمتلك العديد من الانماط وهي التي تسير وتتحكم في الروابط بين اللغة والفكر وبالتالي لازالت تتحكم بطريقة ممارسة العقل الاسلامي.

إن محتوى الدراسة الألسنية حسب رأي اركون هو" المعطيات الشكلية والنحوية والمعنوية والبلاغية والاسلوبية والايقاعية الخاصة بالقرآن، والتي يمكن حصرها والكشف عنها علميا"[2]. يعرفها اركون هنا على انها كل المعطيات من بلاغة ونحو وأسلوب وايقاع... التي تخص القرآن والتي نستطيع دراستها دراسة علمية.

فالقراءة الألسنية بالنسبة لأركون" تجبرنا على أن نظل محصورين داخل الحدود الصارمة للإمكانيات التعبيرية للغة واستبعاد كل المفترضات الضمنية والصريحة التي تضيفها كل قراءة على النص"[3]. يريد اركون هنا ايضاح القيم اللغوية للنص، فيقوم بطرح سورة الفاتحة من اجل قراءتها.

---

[1] مصطفى كيحل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد اركون، مرجع سابق، ص306..

[2] محمد اركون، الاسلام اصالة وممارسة، تر خليل احمد خليل، د ط، 1986، لبنان، ص72.

[3] محمد اركون، القرآن من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص112.

ويركز اركون على القراءة الالسنية او اللغوية لأنها شرط باقي في الانظمة السيميائية غير اللغوية ويحيل "ايميل بينفينسيت" الذي قال" كل سيميولوجيا لنظام غير لغوي ينبغي ان تتم عن طريق اللغة ومن خلالها...أن اللغة هي مترجم او مفسر جميع الانظمة الاخرى من لغوية وغير لغوية". وهو نفس موقف رولان بارثR.BARTHES الذي يرى ان السيميائية جزء من اللسانيات حيث لا وجود لسيميائية بدون لغة"[1].

أي أن علم الألسنيات يهتم فقط بنظام العلامات اللغوية ،أما علم السيميائيات فهو يدرس كل انظمة العلامات اللغوية، انا علم السيميائيات فهو يدرس كل أنظمة العلامات غير اللغوية، اي كل الفضاء الرمزي الموجود في الحياة الاجتماعية اي كل النظام الرمزي للمجتمع، ولكن يبقى علمالالسنيات شرط لعلم السيميائيات"[2].

أ_القراءة الالسنية لسورة الفاتحة:

يبين اركون كيف ان سورة الفاتحة تجعلنا نقوم بقراءة ألسنية، تضم هذه القراءة ثلاثة مراحل: "اول الشيء الذي سنقرؤه ، ثم ننتقل الى تنفيذ القراءة المعينة بالذات أو ما أسميه اللحظة الالسنية (أو اللغوية)"[3].

---

[1]مصطفى كيحل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد اركون، مرجع سابق، ص308.

[2]مرجع نفسه، صفحة نفسها.

[3]محمد اركون، القرآن من التفسيرالموروث الى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص112.

ينظر اركون للقرآن على انه" مدونة منتهية ومفتوحة من العبارات أو المنطوقات المكتوبة باللغة العربية، وهو مدونة لا يمكن الوصول اليها إلا عن طريق النص الذي يثبت حرفيا او كتابيا بعد القرن الرابع ه/10م.

_منشأ المفهوم وبرتوكول القراءة لسورة الفاتحة:

ينتج لنا اركون ثلاث بروتوكولات لقراءة سورة الفاتحة وهي كالتالي:

_بروتوكول القراءة الطقسية او الشعائرية: وهذه القراءة هي وحدها الصالحة او الصحيحة من وجهة نظر الوعي الاسلامي.

_البروتوكول التفسيري: وهو الذي اتبعه المؤمنون منذ ان كانوا قد تعرفوا على المنطوقة الاولى(المنطوقة رقم1. وهكذا شكلوا ادبيات تفسيرية غزيرة على مدار القرون.

_البروتوكول الالسني النقدي: وهذه القراءة المعاصرة هي التي يعتمدها اركون فهي تنظر الى القرآن كنص ينبغي ان يدرس من خلال ادوات البحث اللساني"[1].

ب_ اللحظة اللسانية (أو اللغوية):

إن علم الالسنيات المعاصر يميز بين عملية النطق، او فعل انتاج النص من قبل متكلم، وبين المنطوقة التي هي النص المنجز او المتحقق، اي النتيجة اللفظية الكلية لعملية

[1] محمد اركون، القرآن من التفسيرالموروث الى تحليل الحطاب الديني، مصدر سابق، ص120.

النطق، تستخدم عملية القول(او النطق) بعض العناصر اللغوية التي تدعوها بصائغات الخطاب أو بمشكلاته التي تصوغه على هيئة معينة.

وهكذا ندرس بشكل متتابع، المحددات او المعرفات، ثم النظام الفعلي، ثم النظام الاسمي، ثم البنى النحوية، واخيرا النظم والايقاع، ان لم نقل الاوزان والعروض"[1]. حيث تهدف اللحظة اللسانية الى فهم خيارات المتكلم او الناطق.

ج_ المحددات او المعرفات:

وهي جميع الاسماء المحددة إما بواسطة "ال" التعريف، و إما بواسطة تكملة تعريفية (لسورة الفاتحة) إن أداة التعريف لها وظيفة التصنيف في التراكيب اللغوية التالية: الصراط المستقيم، الذين أنعمت عليهم،(المنعم عليهم)، المغضوب عليهم، الضالين، فهذه التراكيب هي عبارة عن مفاهيم، أو أصناف أشخاص محددين بدقة من قبل المتكلم وقابلين للتحديد من قبل المخاطب عندما يصبح بدوره قائلا أو متكلما"[2].يقصد أركون هنا أن "ال" التعريف لها وظيفة اخرى ألا وهي التصنيف.

د_ الضمائر في سورة الفاتحة:

يرى اركون بان هناك نوعين من الضمائر :

[1] محمد اركون، القرآن من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق ، ص125.

[2] المرجع نفسه، ص127.

_ضمير المفرد المخاطب: ويميز هنا بين الحالة الاولى حيث الفاعل النحوي مصرح به عن طريق ضمير المخاطب في "أنعمت"، وبين الحالة الثانية حيث الفاعل النحوي المفروض من قبل السياق لا يمكن أن يكون الا الله (الله)ايضا.ولكنه مضمر في هذه الحالة، وليس مصرحا به. بل وانه من الناحية القواعدية مجهول. وتركيبة العبارة على صيغة المجهول يعادل الذين غضب عليهم"[1].

_ضمير الجمع المتكلم: وهو المتمثل في نحن الموجودة في(نعبد)(نستعين)(اهدنا)، يلح اركون على ضرورة عدم الخلط بين الفاعل المرسل وبين القائل المتكلم. ذلك أن المتكلم يستطيع أن يقول (الحمد لله) على سبيل المثال النحوي ليس إلا. وعلى العكس عند الانتقال من الصعيد النحوي التركيبي الى الصعيد النحوي، فإن القائل ينفصل بصعوبة أكثر عن الفاعل المرسل"[2].

هـ_ الافعال في سورة الفاتحة:

سورة الفاتحة تحتوي على فعلين فقط وهما في الزمن المضارع(نعبد، نستعين).

وصيغة الفعل المضارع تدل على التوتر، وعلى الجهد الذي يبذله العامل رقم2 لكي يصل الى العامل رقم1. ان الفعل المضارع يدل على ديمومة هذا الجهد من اجل سد الفجوة الكائنة بين متكلم يعترف بوضعه كخادم وضعيف، اما فعل الامر اهدنا فلا يمكن ان يشتمل

[1] احمد بوعود، الظاهرة القرآنية عند محمد أركون تحليل ونقد، مرجع سابق، ص 179.

[2] المرجع نفسه، ص180.

على حقيقة الامر، وانما يوضح الاسترحام الموجود ضمنيا في(نعبد) و(نستعين)، والفعل المضارع(انعمت) يدل على حالة حصلت او تمت، ولا رجوع عنها.

و_ النظم والايقاع:

يشير اركون الى ان نظرية النظم الالسنية تلح على العلاقة الاساسية بين علم النحو والنبر، وفي التراث العربي ادبيات غنية وغزيرة خاصة بالنظم والايقاع بحاجة الى دراسة طبقا للمناهج الحديثة في التحليل العلمي"[1]. وهذا يعني ان لغتنا العربية تحتوي على إرث كبير من الأدبيات بالأخص القرآن الكريم فهو يتضمن مجموعة هائلة من النظم والايقاع.

وتجنبا للمخاطرة فإنه يكتفي بملاحظة مفادها وجود قافية"ايم" متناوبة مع "اين" في سورة الفاتحة. اما فيما يخص الوحدات الصوتية الصغرى(الفونيمات) فيلاحظ هيمنة الوحدات: ميم(15مرة)، لام(12)مرة، نون(12)مرة، عين(5)مرات. لكن لا يعطي اركون تفسيرا لهذا الاحصاء ولا دلالة له"[2].

ي_ الاسماء في سورة الفاتحة:

[1]احمد بوعود، الظاهرة القرآنية عند محمد أركون تحليل ونقد، مرجع سابق ، ص182.

[2]المرجع نفسه ، صفحة نفسها.

يأسف محمد اركون لعدم استطاعته القيام بمهمتين من اجل دراسة الحقل المعنوي لكلمات، "اللاه"، حمد، رب، يوم، دين، صراط، وهما:

أولا: ربطها بالبنى الايتيمولوجية للمعجم العربي.

ثانيا: تقييم التحولات المعنوية التي طرأت عليها داخل النظام المعجمي المستخدم من قبل اللغة القرآنية.

هاتان المهمتان تمثلان بالنسبة لأركون الطريق الوحيد لمعرفة حجم تدخل المتكلم في عملية القول. ما يمكن ملاحظته هنا هو ذلك التأكيد السابق من اركون الذي يفيد أن دراسة عملية النطق خطوة نحو فهم المعنى المقصود من خطاب المتكلم"[1].

إلا ان اركون أقر فيما بعد على عدم قدرته على القيام بهذه الدراسة.

لا_ البنيات النحوية في سورة الفاتحة:

يميز محمد اركون بين اربع لفظات(وحدات للقراءة القاعدية)وسبع لفظات اخبارية.

1_بسم الله 1_الرحمن الرحيم.

2_الحمد لله 1_رب العالمين.

[1]احمد بوعود، الظاهرة القرآنية عند محمد أركون تحليل ونقد ، مرجع سابق، ص181.

2_الرحمن الرحيم.

3_مالك يوم الدين.

3_اياك نعبد واياك نستعين

4_اهدنا الصراط المستقيم 1_صراط الذين انعمت عليهم.

2_غير المغضوب عليهم.

3_ولا الضالين.

ثم يعلق ان هذا التقطيع يتيح: توضيح ذلك الدور النحوي المركزي للفاعل المقصود بكلمة الله(او بعملية القول، الله)، فهم كيفية التوسع المعنوي لهذا الفعل نفسه، لكن اركون لم يفد القارئ بكيفية التوسع المعنوي لهذا الفاعل"[1]. فأركون هنا كذلك لم يستطع تقديم اي تفسير لهذه العملية ولم يستطع ان يوضح للقارئ أي شيء في هذه الدراسة بل أدخل القارئ في متاهة تساؤلات عديدة حول ما فعله.

3_ العلاقة النقدية:

يبين لنا أركون هنا العلاقة في سورة الفاتحة بين كلفظة(منطوقة) ومتلفظ بها فيقول: ان التحليل المجهري الذي انتهينا منه للتو والذي طبقناه على سورة الفاتحة، فتح لنا بعض المنافذ على معان ودلالات متعددة، ولكن الصرامة التقشفية الالسنية أجبرتنا على ترك هذه

[1]احمد بوعود، الظاهرة القرآنية عند محمد اركون تحليل ونقد، مرجع سابق، ص182.

المنافذ بمجرد أن كنا قد فتحناها. ولهذا السبب، فإنه يتعين علينا الآن ان نعود الى العبارة أو المنطوقة، اي الى النص المعتبر هذه المرة، اي الى النص المعتبر هذه المرة كلا ناجزا مكتملا"[1].والملاحظ ان هذه العلاقة تتجاوز التحليل الالسني اللغوي الى التحليل التاريخي والتحليل الانثروبولوجي.

[1]محمد اركون، القرآن من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص 134.

نستخلص من هذا الفصل أن أركون قام بتطبيق المناهج الغربية وذلك للنهضة بالتراث الاسلامي فقد قام بتفكيكه ومحاولة فهمه، وذلك كان عن طريق استخدام بعض المقاربات أو ما يسميه "بالاسلاميات المطبقة" التي حاول من خلالها معالجة العديد من القضايا في التراث الاسلامي بما فيها النص الديني، حيث نجد المقاربة التاريخية الانثروبولوجية ففي القراءة التاريخية عمل اركون على تطبيق النقد التاريخي على المقدس كما سبق أن طبقه الغربيون على نصوصهم(العهد القديم والعهد الجديد) وفيما يخص القراءة الانثروبولوجية فقد قارب ظاهرة المقدس، وسجل ان المقدس ظاهرة تخص كل المجتمعات البشرية في التاريخ بما في ذلك أكثر المجتمع علمانية.

أما بالنسبة للمقاربة السيميائة الالسنية فقد قام اركون هنا بتحليل سورة التوبة تحليلا سيميائيا فنظر في آياتها وجعلها تحت النقد كأي نص من النصوص العادية وأقر بأنها سورة تحث على العنف، نفس الامر طبقه على سورة الفاتحة لكن تحليله لها كان ألسنيا بحيث بحيث قسمها الى ثلاث مراحل ووضعها في مجموعات هي الاخرى ووضح لنا العلاقة في هذه السورة بين كلفظة ومتلفظ بها.

الفصل الثالث:

مشروع اركون بين الرفض والقبول

نال المشروع الأركوني صدا كبيرا في العالم العربي والغربي خاصة في العالم العربي، حيث أن الصدى الذي لقيه المشروع ليس لنجاحه بل لأنه مشروع يخالف مبادئ الفكر الاسلامي ويمس بالمقدس، هذا الامر وضع المشروع في ميزان النقد والتفحوله العديد من المعارضين فهناك من يعرض أخطاءه وهناك من يلومه على أفكاره ، ومثلما كان له معارضين فله مؤيدين كذلك معجبين بأفكاره ومساندين له يدعمونه في مشروعه.

المبحث الأول: نظرة نقدية لقراءة أركون لبعض السور

المطلب الأول: نقد قراءة أركون لسورة الكهف

لقد قام اركون بتقسيم سورة الكهف الى وحدات متجاورة ولكن ليست قائمة على مضوع واحد، فنجده جعل من الآيات الثمانية الاولى وحدة نصية، أما من الآية التاسعة الى الآية الخامسة والعشرين فنظر إليها على أنها الوحدة السردية الثانية، ويرى اركون أن الآيات الثمانية الاولى وحدة نصية أي لا يوجد نفور وقطيعة بين آياتها، وهذا ما يجعلنا لا نتوقف عندها، ولكن ما يليها يشكل مشكلة، وعلينا تكذيب وتفنيد ما قاله بوجود قطيعة بينها وبين ما يليها فالآيتين السابعة والثامنة يوجد فيها ما يفند هذه القطيعة"[1].وهذا في قوله تعالى" إنا جعلنا ما على الارض زينة لها لنبلوهم أيهم أحسن عملا7وإنا لجاعلون ما عليها صعيدا جرزا8"[2].

والذي يبدوا أنها تسلية للنبي صلى الله عليه وسلم على إعراض المشركين بأن الله أمهلهم وأعطاهم زينة الدنيا لعلهم يشكرونه وأنهم بطروا النعمة، فإن الله يسلب عنهم فتصير بلادهم قاحلة وهذا تعريض بأنه سيحل بهم قحط السنين السبع التي سأل رسول الله ربه أن

---

[1] حاجي رشيد، النص الديني والمناهج الغربية في الفكر العربي الإسلامي "محمد اركون انموذجا" الظاهرة القرآنية ، مرجع سابق، ص125.

[2] القرآن الكريم، سورة الكهف، الآية 7 8.

يجعلها على المشركين كسنين يوسف، وموقع إن في صدر هذه الجملة موقع التعليل للتسلية"[1]،التي تضمنها قوله تعالى"فلعلك باخع نفسك على آثارهم"[2].

وقد اشتبه اركون في الحرف "أم" والذي يفترض فيه أن يفصل بين شيئين حيث أن البديل التناوبي عند اركون غير موجود في الآيات الثمانية الاولى ما جعله يسلم بوقوع تحويرات أو تغيرات على الوحي ويتهم القرآن بالتحريف، هذا البديل التناوبي الذي رآه اركون معدوم"[3]، يتجلى في قوله تعالى: "فلعلك باخع نفسك على آثارهم إن لم يؤمنوا بهذا الحديث أسفا"[4].

فنجده يقدم نموذج عن هذا في قوله تعالى "ولبثوا في كهفهم ثلاث مائة سنين وازدادوا تسعا"[5]، ويقترح اركون أن تكون بعد قوله تعالى" فضربنا على أذانهم في الكهف سنين عددا"[6]،إن الارباك الذي يحدث داخل سورة الكهف، هي التي توتر وتضعف المقترح المقدم من طرف اركون، القارئ لسورة الكهف سيتجلى أن سرد تفاصيل قصة أصحاب الكهف جاءت بعد توطئة او تقديم موجز مختصر جدا لها، في أربع آيات قصيرة النظم."[7]، ويتجلى

---

[1] محمد الطاهر ابن عاشور، تفسير التحرير و التنوير، دار سحنون، ج15، 1997،تونس، ص256.

[2]القرآن الكريم، سورة الكهف، الآية6.

[3]حاجي رشيد، النص الديني والمناهج الغربية في الفكر العربي المعاصر"محمد اركون انموذجا" ، مرجع سابق، ص125.

[4]القرآن الكريم، سورة الكهف، الآية 6.

[5]القرآن الكريم، سورة الكهف، الآية25.

[6]القرآن الكريم، سورة الكهف، الآية11.

[7]حاجي رشيد، النص الديني والمناهج الغربية في الفكر العربي المعاصر"محمد اركون انموذجا" مرجع سابق، ص ص125 126.

في قوله تعالى "أم حسبت أن أصحاب الكهف والرقيم كانوا من آياتنا عجبا، إذ أوى الفتية الى الكهف فقالوا ربنا آتنا من لدنك رحمة وهب لنا من أمرنا رشدا فضربنا على آذانهم في الكهف سنين عددا ، ثم بعثناهم لنعلم أي الحزبين أحصى لما لبثوا أمدا"[1]. فلقد جعل اركون القرآن نص كغيره من النصوص ووضعه تحت النقد و أزال عنه قدسيته وهذا يعتبر تطاول وتجرؤ على كتاب الله ومحاولة نزع القدسية عنه .

وإن ما يبرر خطأه وابتعاده كل البعد عن البحث العلمي هو عبث في ترتيب الآيات فهل يقبل أي عقل سليم أن يكون قول الخالق عزو جل "واذكر ربك اذا نسيت وقل عسى ان يهديني ربي لأقرب من هذا رشدا" متبوعا بقوله تعالى" قل الله اعلم بما لبثوا"،إن ما يقول به اركون هوأقرب للبحث العلمي في التعامل مع القرآن الكريم"[2].وهنا قام أركون بتشويه القرآن الكريم من خلال ما يقوله من ترهات وكلام لا معنى له حول تغيير الآيات فالقرآن الكريم إن طالته اليد البشرية البشرية يصبح كغيره من النصوص.

كما أن أركون تكلم عن شذوذ لغوي في بعض الآيات، وزعم أن في سورة الكهف الآية 25فيها هذا الشذوذ، أي في قوله تعالى "ولبثوا في كفهم ثلاث مائة سنين وازدادوا تسعة"[3].مشيرا الى الشذوذ اللغوي الموجود في لفظة "سنين"، ويمكننا الرد عليه، بأن الذين أنزل بينهم القرآن كانوا ذو فصاحة جيدة ، حيث انهم عجزوا عن الإتيان بمثله، فلو كانت

[1]القرآن الكريم، سورة الكهف، الآية12.

[2]حاجي رشيد، النص الديني والمناهج الغربية في الفكر العربي المعاصر"محمد اركون انموذجا" ، مرجع سابق، ص 127.

[3]القرآن الكريم، سورة الكهف،الآية25.

لفظة "سنين" شاذة يجعلنا نقول أنهم كانوا يستطيعون الرد عليها وتبيان شذوذها، وذلك لكي يردوا لأنفسهم الاعتبار، وهذا يبين الإعجاز القرآني، وإن كان أركون قد أخذ بكلامه عن الشذوذ نقلا عن المستشرقين، ومن يمتاز بعقل ومنطق سليم يدرك ذلك"[1]. ان ما يقال أن لأركون ان الاعجاز الذي يتصف القرآن لم يستطع حتى أهل الفصاحة تشكيل مثله، وهذا ما نلاحظه عدم قدرة اركون على الرد على ما قاله أو إعطاء توضيح له وهذا دل يدل على عجزهم امام الإعجاز القرآني.

كما نجد هناك العديد من تفاسير العلماء التي توضح بأن قول اركون حول شذوذ كلمة "سنين" لا وجود له من الصحة فيقول أبو الفضل الالوسي" الجمهور على أن "سنين" في القراءة بتنوين مئة منصوب لكن اختلفوا في توجيه ذلك، فقال ابو البقاء وابن الحاجب هو منصوب على البداية من ثلاثمئة، قال الزمخشري إنه عطف بيان لثلاثمئة"[2]. وكذلك نجد "قول الفراء وأبو عبيدة والكسائي والزجاج "التقدير سنين ثلاثمئة"[3]

---

[1]حاجي رشيد، النص الديني والمناهج الغربية في الفكر العربي المعاصر"محمد اركون انموذجا" ، مرجع سابق، ص127.

[2]ابو الفضل محمد الالوسي ، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع مثاني، دار إحياء التراث، ج5، بيروت،253.

[3]عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، المكتب الاسلامي، ج5، ط3، 1404هـ، بيروت، ص130.

وما لا نستطيع إنكاره أن المشروع الأركوني تناول القرآن بشكل واسع في نقده للعقل، وكان هدفه اثبات تاريخية. "فينظر اركون لقضية الشعائر والعبادات من زاوية آخرى ويعي أن التزامها كان وراء نزع صبغة التاريخية من النص المؤسس"[1].

المطلب الثاني: نقد قراءة اركون لسور الفاتحة

لقد أقر أركون بنقص القراءة الالسنية وضعفها بالأخص أمام كتاب مقدس كالقرآن الكريم إلا أنه اصر على أن يقوم بتحليل سورة الفاتحة تحليلا ألسنيا فيقول " نحن واعون في الواقع بالنواقص أو نقاط الضعف التي تعتري القراءة الالسنية، وبخاصة عندما تطبق على ما يدعى الكتابات المقدسة"[2].ونفهم من هذا المنطلق أن ما سنتحصل عليه من نتائج سيظهر عليها النقصان.

كما نجد ان اركون اراد ان يجعل البسملة آية من القرآن الكريم، لكن العلماء ضد هذا الامر ولم يعتبروها آية من القرآن الكريم، فيتكلم عنهم اركون ويقول" سوف نرى أن التحليل الالسني سيدعم بالأحرى موقف اولئك الذين كانوا ضد دمج الآية في الفاتحة"[3]. ففي الوقت الذي ينتظر فيه المرء دليلا ألسنيا على ان البسملة ليست آية من الفاتحة، يجد تقطيعا نحويا يجعل شطرها الاول" العبارة النواة الاولى" اي انها احتلت مكانة مركزية في السورة، وذلك ما دعمه اركون حين جعل مثاله الوحيد مرتكزا عليها، فكيف سيجري اقناع

---

[1] الحسن العباقي، القرآن الكريم والقراءة الحداثية(دراسة تحليلية نقدية لإشكالية النص عند اركون)، دار صفحات،د ط، 2009، دمشق، سوريا، ص50.

[2] محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص127.

[3] المصدر نفسه، ص124.

القارئ بأهمية القراءة الالسنية؟ مادام النموذج المقدم من احد دعاتها غائصا في الحشو والاضطراب والتضارب"[1].فأركون في دراسته الألسنية هذه نجده دائما لا يقدم جوابا مقنعا ولا توضيحا مكتملا فهو يترك القارئ يتخبط في دوامة غير منتهية من التساؤلات فهو" يأخذ قارئه الى ذروة ما يبحث عنه ويتركه تائها، لا هو بالمكان الذي كان فيه سابقا، ولا هو تقدم خطوة تكشف فيها شيئا جديدا"[2].

فعند دراسة اركون لسورة الفاتحة اراد ان يبين العلاقة بين اللحظة التاريخية واللحظة الانثروبولوجية التي هي علاقة نقدية على حسب قوله فكان "الهدف من تذييل اللحظة الالسنية بهاتين اللحظتين فهو قياس حجم المطابقة بين النص الاول(المؤسس) والنص الثاني(المفسر)"[3]. إلا أن دراسته اتجهت الى نحو آخر غير الهدف الذي يريد الوصول اليه "إذ لم يشر في أثناء تناوله لتلك الأنساق، القوانين إلى مقدار التطابق بين النص الاصلي والنص المتفرع عنه، وبهذا يغيب المخاطب في هذه اللحظة بعدما ضاع المعنى في اللحظة الالسنية"[4]. فالمتأمل في قراءات اركون يلحظ انها غير واضحة وليست متكاملة فالقارئ كما قلنا سابقا يجد نفسه تائها لا يفهم شيئا منها إلا صاحبها(اركون) ويرى اركون أن هذه التحليلات تأخذنا الى مسألة الكينونة أو الوجود والتي تطرأ عليها تحولات عديدة ويقوم

---

[1] الحسن العباقي، القرآن الكريم والقراءة الحداثية (دراسة تحليلية نقدية لإشكالية النص عند اركون)، مرجع سابق، ص .272

[2] احمد بوعود، الظاهرة القرآنية لدى محمد اركون تحليل ونقد، مرجع سابق، ص178.

[3] الحسن العباقي، القرآن الكريم والقراءة الحداثية(دراسة تحليلية نقدية لإشكالية النص عند اركون)، مرجع سابق، ص272.

[4] المرجع نفسه،ص273.

بتعويض مصطلح اللحظة "التاريخية" أو النسق التأويلي بهلامية المعنى وعدم انضباطه بتحوله المستمر من حالة إلى أخرى قد تصل إلى النقيض، انه ببساطة يعوضه بضياع المعنى، ومن ثم تغييب المخاطب الحقيقي الذي انزل الوحي لرفع حيرته"[1]. ومنه فإن ضياع المعنى يُغيب كل هذا" وتصبح مفردات الفاتحة وبناها النحوية عامة جدا ومنفتحة جدا على كافة ممكنات المعنى، الى درجة انهما تمارسان دورهما كحقل رمزي تنبثق منه وتسقط عليه مختلف انواع التحديدات والمعاني فيرى العباقي انه لا خير ينطلق من ضياع المعنى في اللحظة الالسنية" ليغيب المخاطب في اللحظة التاريخية، فيصل الى تلاشي النص في" اللحظة الانثروبولوجية"[2].

إن ما يريد اركون الوصول اليه من خلال هذه الدراسات هو كسب قاعدة جمهورية في المجتمع الاسلامي تسانده وتدعمه.

---

[1] الحسن العباقي، القرآن الكريم والقراءة الحداثية(دراسة تحليلية نقدية لإشكالية النص عند اركون)، مرجع سابق،ص273.

[2] المرجع نفسه، ص275.

المبحث الثاني: الفكر الأركوني تحت ميزان النقد.

المطلب الأول: الأخطاء المتعلقة بالكتابة المنهجية والعلمية.

بالنسبة لمحمد اركون فلديه العديد والكثير من الاخطاء العلمية في مؤلفاته والتي تحسب ضده وهي عدم توثيقه من المصادر الإسلامية مع انها موجودة وما يثبت ذلك " ان اركون عندما عرف بعض مصطلحات علم الحديث، كمعنى، والبنية، والاثر، والخبر، والرواية، أحال إلى دائرة المعارف الإستشراقية المسماة بالإسلامية، كذلك أن أركون في كتابه تاريخية الفكر العربي، نقل اخبار تاريخية متنوعة عن التاريخ الاسلامي، من دون الرجوع الى المصادر الإسلامية، وأحال إلى كتب إستشراقية"[1]. أما الخطأ الثاني فهو عدم توثيقه لأخبار ونصوص ذكرها في بعض مؤلفاته فنجده في كتابه "معارك من اجل الأنسنة" أخبارا تاريخية متنوعة عن عصر دولة بني بويه بالمشرق

الاسلامي(320_447)،من دون ان يوثقها، من مؤلفات المستشرقين، ولا من مصادر الاسلامية، كذلك نجد خطأ آخر وهو استخدام اركون للمغالطات، فقد استخدمها كثيرا وبطرق مختلفة، أولها إنه زعم أن المستشرقين كلود كاهن، وروز نتال، كشفا في بعض كتبهما عن التاريخ الاسلامي"[2].

---

[1] خالد كبير علال، الأخطاء التاريخية والمنهجية في مؤلفات محمد اركون ومحمد عابد الجابري، دراسة نقدية وتحليلية هادفة، دار المحتسب، ط1، 2008، ص6.

[2] المرجع نفسه، ص8.

اما الخطأ الآخر الموجود في الكتابة العلمية هو كثرة المبالغات في مؤلفات اركون وهي متعددة الاشكال " فمن ذلك المبالغة في مدح وتعظيم ما يدعو اليه، والحط من قيمة ما يدعو اليه مخالفوه وبالنسبة للخطأ الاكبر هو أن اركون كثيرا ما يعتدي على نصوص القرآن الكريم، في تفسيره لها وتعامله معها، يفعل ذلك بهوى، وجهل. واضافة الى ما ذكرناه ،فإن من نقائص الكتابة العلمية عند اركون أن مؤلفاته كثيرا ما تفتقد الى الترابط ووحدة الموضوع"[1].

أما فيما يخص جانب التكرار فنجد هذه الصفة تميز بها اركون في مؤلفاته، فهل "نضوب الفكر وانسداد أفقه وعجزه عن فتح مجالات أوسع و أرحب لقراءته؟ ومن ثم يكون التكرار ملجأ يملأ به الفراغات، ويسد به الثغرات التي من شأنها ان تؤثر في مكانة هذا الفكر "[2].

فنجد التكرار في جانب النصوص وكذلك الافكار ومن بين الافكار التي يقوم دائما بتكرارها المناهج الغربية التي يسعى لتطبيقها، رغم انه ينتقد الفلاسفة والمفكرين الذين يستخدمون التكرار ومن بينهم مسكويه الذي قال عنه بأنه يستخدم التكرار كثيرا وهذا في

---

[1] خالد كبير علال، الأخطاء التاريخية والمنهجية في مؤلفات محمد اركون ومحمد عابد الجابري ،المرجع السابق، ص11.

[2] الحسن العباقي، القرآن الكريم والقراءة الحداثية (دراسة تحليلية نقدية لإشكالية النص عند أركون)،مرجع سابق، ص96.

قوله" ففي كل كتبه نلاحظ انه يستسلم لأسلوب الاستطراد والشرود والخروج عن الموضوع المألوف والتكرار الممل"[1].

كذلك نجده يقر بأن سور القرآن الكريم غير مرتبة وهذا قول لا أساس له من الصحة "فقد أظهرت البحوث الحديثة خول الاعجاز العددي والرقمي في القرآن نتائج باهرة ومذهلة حول البناء الرقمي المحكم الذي بُني عليه القرآن على مستوى سوره وآياته"[2].

كما أن اركون لم يتبع منهجا محددا بل استعار العديد من المناهج الغربية واستعملها وهذا ما جعل القارئ لا يفهم ما يكتبه اركون بل ويجعله تائها وهذا الامر اصبح مشكلة في منهجية اركون خاصة مع تعاطيه لموضوع الوحي فيقول جمال سلطان" والمشكلة الرئيسية هنا أن عامة الاتجاهات الفكرية العربية المعاصرة المتأثرة او التابعة لاتجاهات مذاهب الفكر الاوروبي لا تملك منهجا اصيلا للتعاطي مع هذه القضية انما هم ينطلقون من قواعد مناهج البحث الاوروبية، والقائمة على اصول مختلفة تماما عن اصول الاسلام"[3].

كما يرى اركون ان الدراسات النقدية الفلسفية والاجتماعية التفكيكية الحديثة ازاحت تلك الفكرة التي تقول ان كل شيء قاعدة دينية ثابتة فيقول" يستحيل علينا الأن ان نؤسس

[1] محمد اركون، نزعة الانسنة في الفكر العربي المعاصر(جيل مسكويه والتوحيدي)، تر هاشم صالح، دار الساقي، ط1، 1997، بيروت، لبنان، ص422.

[2] خالد كبير علال، الأخطاء التاريخية والمنهجية في مؤلفات محمد اركون ومحمد عابد الجابري، دراسة نقدية وتحليلية ، مرجع سابق، ص63.

[3] جمال سلطان، الغارة على التراث الاسلامي، مكتبة السنة، ط1، 1990، مصر، ص25.

لاهوتا معينا او فلسفة معينة او اخلاقا معينة اوسياسة معينة على قاعدة العهد الانطولوجي الثابت والدائم"[1].

المطلب الثاني: أركون بين المؤيد والمعارض.

اذا كان البعض يعترض على قراءة محمد أركون التفكيكة بالقول أنها تؤدي إلى تفكيك الهوية وضياع المعنى فإن اعمال محمد اركون تبرز انها تفكك من جهة لكنها توحد من جهة اخرى كما تبين لنا ذلك مثلا في معالجته للخلاف السني الشيعي"[2]. كما أنها استكشاف للتاريخ من جديد لإعادة بناء الذات تبعا لتحولات العصر ورهاناته وفيما يلي سنرى كيف شرح بعض المدافعين افكاره وكيف انتقدها معارضوه"[3].

اولا: منـــــاصروه:

بدأ هاشم صالح التكلم والتساؤل عن منهج التفكيك لدى اركون وهذا في كتابه الذي ترجمه لأركون(الفكر الإسلامي قراءة علمية) فيقول "ماهي هذه المنهجية التفكيكية التي يدعو اليها ويطبقها من اجل استكشاف شتى مستويات التراث وزحزحة اشكالياته الاساسية من مسارها التقليدي المألوف؟ لقد آن الأوان وقد وصلنا بالحديث الى هذه النقطة لكي نقدم عنها فكرة موجزة وبسيطة"[4]. وبعدها قام بطرح فكر عن هذا المنهج وعن اصوله التي تعود

---

[1]محمد اركون، معارك من اجل الأنسنة في السياقات الإسلامية،تر هاشم صالح، دار الساقي، ط1، بيروت، ص36

[2]علي حرب، النص والحقيقة، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط4، 2005، ص ص72 74.

[3]الحاج دواق، الإسلاميات التطبيقية وأداة النقد الحضاري، ج2، 2015، ص45.

[4]محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص10.

"لميشال فوكو" وبين أن المنهج التفكيكي هو الذي يتمثل في استكشاف ما هو مخفي ومطموس.

ويضيف هاشم صالح مساندا لأركون ومدافعا عنه بأنه استفاد من الخبرات المختلف التي حملتها الينا العلوم الانسانية الحديثة، وهوما يثير نقاده في نظره فيقول هاشم صالح" لذلك نقول للذين يخشون الدراسات النقدية والتحليلية المعمقة التي جاء بها محمد اركون بأن يهدئوا من روعهم، سوف يبدو التراث ابهى واجمل بعد القيام بعملية النقد التحليلي لأنه يظهر عندئذ بكل أبعاده وحقيقته بعد أن انزاحت عنه الغشاوات"[1].

أما كمال عبد اللطيف مساندا كذلك لمحمد اركون فيقول" يوظف مفهوم الإبستيمي ومفهوم الخطاب ثم مفهومي الزمن الطويل وتاريخ الأنساق الفكرية ليتجاوز تاريخ الافكار، وصيرورة الاصل، والبداية والنهاية، وليتمكن من اكتشاف البنية العميقة، البنية النظرية الاثيرية التي لا ترى بقدر ما تؤسس، والتي وجهت ومازالت توجه نظام الفكر وقواعد انتاجه في العالم الاسلامي"[2]. يرى كمال عبد الطيف ان اركون استطاع من خلال توظيفه لبعض المفاهيم توجيه الفكر الاسلامي وتنظيم قواعده.

---

[1]محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر نفسه، ص31.

[2]كمال عبد الطيف، قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، دار الطليعة، ط1، 1994، الكويت، ص88.

ويرى كمال عبد اللطيف "مستخلصا من حديثه عن الابستيمي بأنه يحكم مختلف توجهات العقل الاسلامي، كما يتكلم ايضا عن نقد العقل الاسلامي بانه يسعى لبلوغ هدف معين فهدف اركون هو تجديد الدراسات الاسلامية"[1].

ثانيا: معـارضوه:

كما كان لأركون مؤيدين في الساحة الفكرية فنجد ان لديه كذلك معارضين فمن بينهم المستشرق "جان بول ثارني" الذي هاجمه في منهجيته الأ لسنيات الحديثة مخاطبا إياه في قوله" ألاحظ أن منهجيتك المعتمدة على علم النفس الالسني فيها الكثير من الألسنيات والقليل من علم النفس وألاحظ انك تعتمد على التحليل اللساني المعجمي وليس التحليل النفسي، صحيح انه من المشروع استنباط بعض الملحوظات النفسية من تحليل المفردات المكررة للدلالة ونحن نعلم أن اللغة العربية قابلة جدا لمثل هذه التلاعبات"[2]. فقد انتقده "جان بول ثارني" الذي اقر بأنه ركز على الألسنيات عكس التحليل النفسي الذي لم يعره اهتماما في دراسته هذه.

الا اننا نجده يستثني عليه هذا عند استخدامه ا اكتشافه لمناهج جديدة لعلم النفس فيقول " اقر بان اركون قد لجأ الى استكشاف المناهج الجديدة لعلم النفس الالسني والتيارات الجديدة خالقا بذلك منهجية نقدية جديدة وهنا أتسائل فيما إذ لم تكن عن طريق استخدامك

[1] كمال عبد الطيف، قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، المرجع السابق، ص ص 89 90.

[2] الحاج دواق، الإسلاميات التطبيقية وأداة النقد الحضاري ، مرجع سابق، ص47.

لهذه المنهجية المضادة لأرسطو قد تمت بنوع من الاسقاط الآني الخاص بزماننا والعلوم الاضافية المعاصرة على القرآن"[1].

نرى أن "جان بول ثارني" اخذ على أركون الإسقاطية إلا أن احد المستشرقين "مكسيم رودنسون" أشاد بطريقة أركون في استعماله المناهج الألسنية و الأنثروبولوجية التاريخية الحديثة على الظاهرة القرآنية والظاهرة الاسلامية والذي يعتبر شيئا جديدا بالنسبة اليه، وهو ما يؤدي حتما الى قلب موازين كثيرة ونزع قناع الأسطرة والتقديس عن قيم عديدة، غير انه يصف اركون بالإنتظارية يقول "مكسيم "رودنسون" أن إتباع مناهج جديدة يعتقدون انه ينبغي انتظار تشكيل علم جديد قبل الحكم على اي شيء او اعطاء رأي بشأنه"[2].

وغير بعيد عن علم اللغة يعلق "جيرار تروبو" وهو اهم علماء اللغة العربية في فرنسا وهو فلولوجي مشهور يعلق على رأي اركون في المنهجية الفولولجية المضمنة في المنهجية الألسنية ولا ترفض مكتساباتها بصفتي فلولوجي "فقهيا لغويا" فإني لا املك إلا الموافقة على هذا الكلام والقول أنه لا توجد منهجية ألسنية جادة إلا اذا كانت مستندة على المنهجية الفولولوجية"[3]. يبين لنا "جيرار تروبو" بأن المنهجية التي اعتمدها اركون هي منهجية صحيحة لا يمكن رفضها بل ويقول بأنه لا يستطيع الا الموافقة عليها مادامت مستندة على منهجية فلولوجية.

[1] الحاج دواق، الإسلاميات التطبيقية وأداة النقد الحضاري، المرجع السابق، ص47.

[2] المرجع نفسه، ص47.

[3] المرجع نفسه، صفحة نفسها.

ومن المعارضين ايضا نجد "علي حرب" الذي اراد من اركون ان يبين ويوضح صدق أرائه قائلا "انا اطالب بمصداقية أرائه وبرهانية مقالته وصلاح استراتيجيته العلمية." رغم انه يقر باستفادته منه وبانه من المطالعين لكتبه كما بين لنا انه "استفاد منه افادة مزدوجة وجهها الاول اطلاعه من خلال قراءته على مالم يتيح له الاطلاع عليه في نتاج الفكر الغربي المعاصر أما الوجه الثاني وهو افادته من تطبيقاته لمناهجه في دراسة التراث الاسلامي"[1].

كما ينتقد علي حرب اركون من ناحية المصطلحات التي يعاد بلورتها وتجديدها من خلال البحث العلمي المعاصر " فهو يقوم بحشر اكبر عدد ممكن من المفهومات كما انه دائما يشير في مراجعه الى اعلام الفكر المعاصر، كما يقول منتقدا إياه بان اركون يعتبر ذلك ميزة قراءته إلا انه أمر يعاب عليه بحيث ان هذا الامر يجعل القارئ لا يستطيع التمييز بين قراءة اركون وبين القراءات الاخرى"[2].

كما أن اركون دائما وأثناء عرضه لمشروعه الفكري نلاحظ انه لا يقدم براهين وأدلة قاطعة للمسائل التي يطرحها فهو يقوم بإثارة نقاشات فقط ولا يقدم حلولا للمشكلات التي ينظر فيها"[3]. أي ان ما يعاب عليه في مشروعه ككل هو طريقة تقديمه للمسائل والمشكلات

[1] علي حرب، النص والحقيقة، مرجع سابق، ص71.
[2] المرجع نفسه، ص82.
[3] المرجع نفسه، ص81.

التي يتركها معلقة ولا تجيب على تساؤلات القارئ بل وتجعله في حيرة من امره لما يتخللها من غموض وتشعبات لا نهاية لها.

ما استخلصناه من هذا الفصل ان المشروع الأركوني تعرض لعدة انتقادات ولعل اهمها تلك التي عرضناها والتي كانت تدور حول الاخطاء المنهجية والعلمية التي وقع فيها اركون خلال كتابته وطرح افكاره، كما لا حظنا انه مثلما كان له معارضين فله مؤيدين فبالنسبة للمعارضين فرأو ان ما أتى به المفكر الجزائري هو تعد على الدين ولا يخدم الفكر الاسلامي بل هو مجرد نقد من أجل النقد لاغير، أما المؤيدين فأقروا بأن اركون أضاف للفكر الاسلامي وقام بمحاولة تجديد وتغيير للتراث الاسلامي وهذا عن طريق ادخاله المناهج الغربية وتطبيقها على تراثنا لإدخاله في الحداثة.

خاتمـــة

في ختام هذا البحث، نستطيع القول أن اركون يعتبر أحد السباقين الى قراءة التراث العربي قراءة حديثة ومنهجية ومن بين الداعين إلى تفكيكه وإعادة غربلته وتمحيصه، فالمنهج التفكيكي الذي إ ستخدمه أركون لدراسة التراث الإسلامي فتح لنا نافذة جديدة نطل منها على الفكر الإسلامي ولا نبقى ضمن الدائرة الضيقة التي ورثناها. إلا أنه كذلك لم يوفق في انتاج معرفي اصيل وحقيقي في مقاربة التراث عامة. خاصة موضوع اخضاع النص الديني لمنهج بحث انساني هو موضوع شائك ومتشعب ويثير الكثير من الجدل خاصة في الاوساط الاسلامية فالشجاعة في طرح مواضيع كهذه لا يخلو من مجازفة خطيرة كما انه قد يثير الكثير من الفتن لدى المجتمعات العربية والاسلامية لذا فإن التعامل مع هكذا مواضيع يجب ان يتسم بالعلمية قدر الامكان، ففي الوقت الذي أعلن فيه انه يقوم بنقد التراث الاسلامي وخاصة المدونة الضخمة في تفسير القرآن والنظر الى النص القرآني من منظور تاريخي، فإن مشروعه لم يبارح الارضية الكلاسيكية من حيث الجوهر. وبقي في إطار القداسة وثوابت المجتمع ، نرى كذلك أن الشيء الذي يميز المشروع الأركوني، أنه قام بتوظيف تلك المناهج الفكرية والعلمية الفرنسية خاصة والتي تحمل مواصفات ومبادئ هي على النقيض من التفكير الأنواري والعقلاني الذي قامت عليه النهضة الاوروبية الحديثة. ومع ذلك حتى لو فشل مشروع اركون في ان يقدم اسسا جديدة لنقد التراث ، فيكفيه انه محاولة جادة لإعادة النظر في الموروث الثقافي العربي الاسلامي.

ملاحــــق

ملحق تعريفي لمحمد اركون

ولادته ونشأته:

ولد محمد أركون في تاوريت ميمون، في منطقة القبا ئل الكبرى بالجزائر عام 1928م، من عائلة بربرية، دخل المدرسة الابتدائية، لكنه غادر هذه المنطقة في سن السابعة ليلتحق بأبيه.. ولأن لغته الأصل، الأمازيغية اضطر الى تعلم العربية والفرنسية جنبا الى جنب، بعد ذلك دخل الجامعة لدراسة الأدب العربي في جامعة العاصمة الجزائرية مابين 1950م1954م وفي الأول من نوفمبر عام 1954دخل جامعة السوربون ليقدم امتحانه عام 1956م، وقدم دراسته لدرجة الدكتوراه عن ابن مسكويه عام 1968م، وفي عام1971 اصبح أستاذا للفكر الإسلامي في جامعة السوربون، توفي 2010/9/14"[1].

[1] نبيل حليلو، طارق مخنان، العقل الإسلامي عند محمد أركون: أسباب التخلف ورؤية للتجديد، علوم الإنسان والمجتمع، العدد18، 2016/3، جامعة بسكرة ، جامعة الجزائر 2، ص81.

أهم مؤلفاته:

_الفكر العربي.

_الإسلام أصالة وممارسة.

_ الفكر الإسلامي قراءة علمية.

_ الإسلام والأخلاق والسياسة.

_الفكر الإسلامي نقد واجتهاد.

-الإسلام اوروبا الغرب رهانات المعنى وارادت الهيمنة.

_ العلمنة والدين الإسلام المسيحية الغرب.

_ قضايا في نقد العقل الديني كيف تفهم الإسلام اليوم؟.

_ تاريخية الفكر العربي الإسلامي.

_ القرآن من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني.

_ الفكر الأصولي واستحالة التأصيل.

_ نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية"[1]

ملحق خاص بمصطلحات الدراسة

- **مفهوم الأرثوذكسية:** هي بمثابة النواة العقائدية الصلبة والمغلقة على ذاتها لدين ما أو لإيديولوجيا ما أو لاتجاه سياسي ما والتي ترفض كل ما يقع خارجها وتعتبره انحراف عن الصواب أو ضلال وزيغ"[2].

- **السياج الدوغمائي المغلق:** تخص تلك المنطقة المسورة والمسيجة والمغلقة من كل الجهات، وكل أرثوذكسية عقائدية تؤدي إلى تشكيل مثل هذا السياج وليس فقط الأرثوذكسية الإسلامية أو السنية أو الشيعية.... وعندئذ يكون الخروج من هذا السياج المغلق كمن يخرج من السجن الى الفضاء المفتوح"[3].

- **المخيال:** مفهوم معقد، ذو دلالات راسية ومتعددة polysémiques، وله امتدادات في كل من التحليل النفسي و الانثروبولوجيا والتاريخ الجديد خصوصا في مجال ما يعرف بتاريخ العقليات histoire de mentalités، والبحث في إشكالية المخيال شكل العلامات الواضحة في التفكير الفلسفي المعاصر والانفتاح عليه مثل خطوة هامة في بحث نظرية

[1] حاجي رشيد، النص الديني والمناهج الغربية في الفكر العربي المعاصر "محمد أركون أنموذجا" مرجع سابق، ص ص 21 22.

[2] مصطفى كيحل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص97.

[3] محمد أركون، تاريخية الفكر الإسلامي، مصدر سابق، ص145.

المعرفة وأسئلتها الكلاسيكية التي بلورتها الفلسفات والعقلانية الحديثة التي أرسى معالمها الفلسفية ديكارت تحت طائلة مبدأي الوضوح والبداهة"[1].

- **المخيال الإجتماعي:** هو من المعارف التي تتحكم في سلوك الفرد والمجتمع وتترك أثرها في تمثلاته الفنية والإبداعية لاسيما الأدب والفنون، والمخيال مفهوم غير متعين فعليا في الواقع إلا من حيث تأثيره على الأشخاص، إذ يتأثر الأفراد في أي مجتمع بديناميكية ومكونات المخيال الاجتماعي الرمزية والتاريخية والدينية والأسطورية"[2].
- **الدوغمائية:** تعني التصلب والتزمت وفرض الرأي بالقوة وليس عن طريق الإقناع والحجة والدليل، وهذه الصفة يلصقها الحداثيون بالعلماء والفقهاء بأنهم طبقوا الأحكام الشرعية وفسروها بصفة دوغمائية"[3].
- **التفكيك:** هوشكل من اشكال التحليل النفسي والأدبي،مشتق بشكل أساسي من العمل الذي بدأه الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا في الستينات من القرن العشرين،والذي يشكك في الفروق المفاهيمية الأساسية أو التناقضات في الفلسفة الغربية،من خلال الفحص الدقيق للغة ومنطق الفلسفة والنصوص الأدبية.[4]

---

[1] سومار عبد القادر، المخيال الجماعي و التمثلا ت الفكرية، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة، جامعة جيلالي اليابس، سيدي بلعباس، 2015 2016، ص48.

[2] https:// lark.uowasit.edu.iq/14/6/2022/23,36.

[3] http://histoirphilo.yoo7.com//2022/6/14/23,44

[4] http//www.arageek.com/2022/06/16/00.59

قائمة المصادر والمراجع

أمهات المصادر

القرآن الكريم

1- قائمةالمصادر:

1. محمد أركون ،الإسلام أصالة وممارسة، تر خليل احمد خليل ، ط1، 1986، لبنان.
2. .محمد أركون،الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، تر هاشم صالح،دار الساقي ،ط1، 1999،بيروت.
3. محمد أركون قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم ،تر هاشم صالح دار الطليعة ،د ط، بيروت.
4. محمد أركون،تاريخية الفكرالعربي الإسلامي،تر هاشم صالح، مركز الإنماء القومي ،ط2، 1996،بيروت.
5. محمد أركون،الإسلام الأخلاق السياسة،مركز الإنماء القومي،بيروت،ط1، 1990.
6. محمد أركون،الفكر الإسلامي نقد و إجتهاد،تر هاشم صالح ،دار الساقي ، ط4 ط6، 2007، 2012 ،بيروت.
7. محمد أركون، القرآن من التفسير إلى الموروث تحليل الخطاب الديني،تر هاشم صالح،دار الطليعة،ط1، 2001 ،بيروت.

8. محمد أركون،التشكيل البشري للإسلام،تر هاشم صالح ،المركز الثقافي العربي ،ط1، 2013، المغرب.

9. محمد أركون،الإسلام أوروبا الغرب رهانات المعنى وإرادات الهيمنة،تر هاشم صالح، دار الساقي ،ط2001،2 ،بيروت.

10. محمد اركون،جوزيف مايلا،من منهاتن إلى بغداد ،ما وراء الخير والشر،عقيل الشيخ حسين ،دار الساقي،ط2008،1،بيروت.

11. محمد أركون،الفكر العربي،تر عادل العوا،منشورات عويدات ،ط1980،1،بيروت.

12. محمد أركون،الفكر الإسلامي قراءة علمية،تر هاشم صالح، مركز الإنماء القومي ،ط2، 1996،بيروت.

13. محمد اركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، تر هاشم صالح، دار الساقي ، ط2001،1 ، بيروت.

14. محمد اركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي المعاصر(جيل مسكويه والتوحيدي)، تر هاشم صالح، دار الساقي، ط1، 1997 ، بيروت.

15. محمد اركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، تر هاشم صالح، دار الساقي، ، ط1، 2011، بيروت.

16. محمد أركون،من فيصل التفرقة إلى فيصل المقال أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟تر هاشم صالح، دار الساقي،د ط ، 1993 ،بيروت.

2_قائمة المراجع:

1. الحسن العباقي، القرآن الكريم والقراءة الحداثية(دراسة تحليلية نقدية الاشكالية و والنص عند اركون، دار صفحات ، د ط، 2009 ، سوريا.
2. الشيخ ليث العتابي، وهم المشاريع قراءات نقدية في أطروحات تنظرية مؤدلجة (أركون، الجابري، سروش)، 2017، ط1، ص216.
3. أبو الفضل محمود الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع مثاني، دار إحياء التراث ، ج5، بيروت.
4. أحمد بوعود، الظاهرة القرآنية عند محمد اركون، الدار البيضاء، منشورات الزمن ، د ط، 2010 ، الدار البيضاء.
5. أحمد عبد الحليم عطية،ما بعد الحداثة والتفكيك(مقالات فلسفية ،دارالثقافة العربية ،ط1، 2008،القاهرة.
6. بول ريكور من النص الى الفعل ابحاث التأويل، تر محمد براءة وحسان بورقية، عين الدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية، ط1، 1980.
7. جاك دريدا، الكتابة و الإختلاف، تر كاظم جهاد، دار توبقال، ط2، 2016، المغرب.

8. جاك دريدا، استراتيجية تفكيك الميتافيزيقا، تر عز الدين الخطابي، إفريقيا الشرق ، د ط، 2013 ، المغرب.

9. جاك دريدا، لغات وتفكيكات، في الثقافة العربية، تر عبد الكبير الشرقاوي، دار توبقال ، ط1، 1998، المغرب.

10. جان غردان، المنعرج الهيرمينوطيقي للفيمونولوجيا، تر عمر مهبل، الدار العربية للعلوم، د ط،

11. جمال سلطان، الغارة على التراث الإسلامي، مكتبة السنة ، ط1، 1990 ، مصر.

12. جميل حمداوي، نظريات النقد الأدبي في مرحلة مابعد الحداثة، مكتبة المثقف، شبكة الألوقة، ط1، 2015.

13. حسين محمد سليمان، التراث العربي الاسلامي دراسة تاريخية ومقارنة، ديوان المطبوعات الجامعية، د ط.

14. خالد كبير علال، الأخطاء التاريخية والمنهجية في مؤلفات محمد اركون ومحمد عابد الجابري دراسة نقدية تحليلية هادفة، دار المحتسب، ط1، 2008.

15. سعيد سلام، التناص التراثي الرواية الجزائرية أنموذجا، عالم الكتب الحديث ، ط1، 2009 ، الأردن.

16. عبد الإله بلقزيز، نقد التراث ، مركز الدراسات الوحدة العربية ،ط1 ،2014، لبنان.

17. عبد الجبار الرفاعي، الدين وأسئلة الحداثة، دار التنوير ، ط1، 2015 ، لبنان.

18. عبد الرحمان بن علي بن محمد الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، المكتب الإسلامي ، ط3، ج5، 1404 ، بيروت.
19. عبد الله إبراهيم، آخرون، معرفة الآخر (مدخل الى المناهج النقدية الحديثة)، المركز الثقافي العربي ، ط2، 1996، الدار البيضاء.
20. عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف، مركز دراسات الوحدة العربية، د ط، 1992.
21. عزيز العظمة، دنيا الدين وحاضر العرب، دار الطليعة ، ط1، 1996، بيروت.
22. علي حرب، النص والحقيقة، المركز الثقافي العربي ، ط4، 2005 ، المغرب.
23. فارح مسرحي، الحداثة في فكر محمد اركون، الدار العربية للعلوم، ط1، 2006، الجزائر.
24. كمال عبد اللطيف، قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، دار الطليعة ، ط1، 1994 ، الكويت.
25. كمال هاشمي، دراسات نقدية في الفكر العربي المعاصر، مؤسسة ام القرى،ط1، 1914.
26. محمد الداهي، التراث والحداثة في المشروع الفكري لمحمد عابد الجابري، دار التوحيدي ، د ط، 2012، المغرب.
27. محمد الطاهر ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، دار سحنون، ج5، 1997، تونس.

28. محمد شوقي الزين ، تأويلات وتفكيكات في الفكر العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي ، ط1، 2002 ، بيروت.

29. محمد شوقي الزين، جاك دريدا ما الآن؟ ماذا عن غد؟ الحدث، التفكيك، الخطاب، دار الفارابي ، ط1، 2011 ، لبنان.

30. محمد عابد الجابري، التراث والحداثة دراسات ومناقشات، دار الوحدة العربية ، ط1، 1991، لبنان.

31. محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية ، ط1، 1984، بيروت.

32. محمد عمارة، معركة الإسلام وأصول الحكم، دار الشروق، ط1، 1989 ،القاهرة.

33. يورغن هابرماس،القول الفلسفي للحداثة،تر فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية ،1955، دمشق.

3_المراجع الأجنبية

1. Jacques derrida;lagrammatogie;lesedition;de minuit;paris;1967;p13

4_الرسائل الجامعية

1. أعشرين منير، قيم الحداثة لجاك دريدا، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة، جامعة وهران، 2016/2015.

2. حاجي رشيد، النص الديني والمناهج الغربية في الفكر العربي المعاصر محمد اركون أنموذجا، رسالة جامعية لنيل شهادة الماجستير، جامعة وهران، 2013/2012.

3. حنان حطاب، اشكالية الإختلاف في تفكيكية جاك دريدا، مذكرة لنيل شهادة الماجستير، جامعة العربي بن مهيدي، 2011/2010.

4. سومار عبد القادر، المخيال الجماعي و التمثلا ت الفكرية، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة، جامعة جيلالي اليابس، سيدي بلعباس، 2015 2016،

5. عايدة العيور، ريمة سعيود، معجم المصطلحات النقدية للنقد ما بعد البنيوي الجزائري، شهادة لنيل شهادة الماستر، جامعة الصديق محمد بن يحي، 2015/2014.

6. مصطفى كيحل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، مذكرة لنيل درجة دكتوراه العلوم في الفلسفة، جامعة منتوري، 2008/2007.

5_المجلات والمقالات

1. الحاج دواق، الإسلاميات التطبيقية و أداة النقد الحضاري، ج2، 2015.

2. سعدية بن ستيتي، النقد التفكيكي،استراتجية قراءة للخطاب الأدبي، جامعة المسيلة.

3. سليمان عشراتي، تجليات الحداثة، معهد اللغة العربية وآدابها، جامعة وهران، دوان المطبوعات الجامعية، العدد 02، يونيو 1993.

4. علي أبطاش، مفهوم التراث في الخطاب العربي المعاصر محمد اركون أنموذجا ، 2015 ، المغرب.

5. عماد الدين ابراهيم، قراءة نقدية في مشروع اركون النقدي، جامعة بني سويف، العدد1، 2015.

6. مالك سماح، محمد اركون، من الإسلاميات الكلاسيكية الى الإسلاميات التطبيقية، جامعة العربي التبسي، 2021.

7. مجدي عبد الحافظ ،جاك دريدا بين مشوار الحياة والتفكيك ،ضمن مجلة أوراق فلسفية.

8. مجموعة مؤلفين، دراسة النظريات ونقدها، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية ، ط1، 2019 ، العراق.

9. نايلة ابي نادر، العنف والمقدس والحقيقة، قراءة في فكر محمد اركون، الفلسفة والعلوم الإنسانية.

10. نبيل حليلو، طارق مخنان، العقل الإسلامي عند محمد أركون: أسباب التخلف ورؤية للتجديد والتفكيك ، جامعة بسكرة ، جامعة الجزائر2.

6_الموسوعات والمعاجم والقواميس

1. ابن منظور، لسان العرب، اعداد وتصنيف، يوسف خياط، دار لسان العرب، ط1، 1955، بيروت.

2. أندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية، تر احمد خليل، منشورات عويدات، ط2001،2.

3. جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية ، دار الجنوب ،2004،تونس.

4. مجدي وهبة، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مكتبة لبنان، ط2، 1984.

7_المواقع الإلكترونية

1. https:// lark.uowasit.edu.iq/14/6/2022/23.36

2. http://histoirphilo.yoo7.com/2022/6/14/ 23.40

3. http//www ;arageek .com./2022/06/16/00.59

فهرس المحتويات

ملخص:

عرضنا في هذه الدراسة الاسلاميات التطبيقية لدى أركون وبالخصوص التفكيكية التي استقاها من عند جاك دريدا واعتمدها مفكرنا لإعادة دراسة التراث الإسلامي وهذا من خلال مقاربات عدة قام من خلالها بتفكيك الفكر أو التراث الإسلامي بل ودراسة النص الديني كقراءته لبعض السور في القرآن الكريم ووضعها تحت النقد مثل سورتيّ التوبة والفاتحة، إلا أن ما قام به أركون تعرض لانتقادات كثيرة ولقي العديد من المعارضين رغم وجود قلة قليلة من المساندين له.

Abstract :

In thisstudy, wepresented the appliedIslamism of Arkoun, in particular the deconstructionthathegleanedfrom Jacques Derrida and adopted by ourthinker to re-study the Islamicheritage, and thisisthroughseveralapproachesthroughwhichhedismantledIslamicthought or heritage, and evenstudied the religioustextsuch as hisreading of some surahs in the HolyQur'an and placingthemundercriticism, such as my surahs Repentance and Al-Fatihah, but whatArkoundidwassubjected to manycriticisms and manyopponents, despite the presence of very few supporters.